

to, a la par con Él. Pero Dios es algo más: han de convertirse del Dios-Ley al Dios más grande, al Dios del amor. Entonces no abandonarán su obediencia, pero ésta brotará de fuentes más profundas y será, por ello, mayor, más sincera y pura, pero sobre todo también más humilde.

Añadamos ahora otro punto de vista que ya hemos mencionado antes: en la amargura frente a la bondad de Dios se aprecia una amargura interior por la obediencia prestada que muestra los límites de esa sumisión: en su interior, también les habría gustado escapar hacia la gran libertad. Se aprecia una envidia solapada de lo que el otro se ha podido permitir. No han recorrido el camino que ha purificado al hermano menor y le ha hecho comprender lo que significa realmente la libertad, lo que significa ser hijo. Ven su libertad como una servidumbre y no están maduros para ser verdaderamente hijos. También ellos necesitan todavía un camino; pueden encontrarlo sencillamente si le dan la razón a Dios, si aceptan la fiesta de Dios como si fuera también la suya. Así, en la parábola, el Padre nos habla a través de Cristo a los que nos hemos quedado en casa, para que también nosotros nos convirtamos verdaderamente y estemos contentos de nuestra fe.

La parábola del rico epulón y el pobre Lázaro (Lc 16, 19-31)

De nuevo nos encontramos en esta historia dos figuras contrastantes: el rico, que lleva una vida disipada llena de placeres, y el pobre, que ni siquiera puede tomar las migajas que los comensales tiran de la mesa,

siguiendo la costumbre de la época de limpiarse las manos con trozos de pan y luego arrojarlos al suelo. En parte, los Padres han aplicado a esta parábola el esquema de los dos hermanos, refiriéndolo a la relación entre Israel (el rico) y la Iglesia (el pobre Lázaro), pero con ello han perdido la tipología completamente diversa que aquí se plantea. Esto se ve ya en el distinto desenlace. Mientras los textos precedentes sobre los dos hermanos quedan abiertos, terminan con una pregunta y una invitación, aquí se describe el destino irrevocable tanto de uno como del otro protagonista.

Como trasfondo que nos permite entender este relato hay que considerar la serie de Salmos en los que se eleva a Dios la queja del pobre que vive en la fe en Dios y obedece a sus preceptos, pero sólo conoce desgracias, mientras los cínicos que desprecian a Dios van de éxito en éxito y disfrutan de toda la felicidad en la tierra. Lázaro forma parte de aquellos pobres cuya voz escuchamos, por ejemplo, en el Salmo 44: «Nos haces el escarnio de nuestros vecinos, irrisión y burla de los que nos rodean... Por tu causa nos degüellan cada día, nos tratan como ovejas de matanza» (vv. 14.23; cf. *Rm* 8, 36). La antigua sabiduría de Israel se fundaba sobre el presupuesto de que Dios premia a los justos y castiga a los pecadores, de que, por tanto, al pecado le corresponde la infelicidad y a la justicia la felicidad. Esta sabiduría había entrado en crisis al menos desde el exilio. No era sólo el hecho de que Israel como pueblo sufriera más en conjunto que los pueblos de su alrededor, sino que lo expulsaron al exilio y lo oprimieron; también en el ámbito privado se mostraba cada vez

más claro que el cinismo es ventajoso y que, en este mundo, el justo está destinado a sufrir. En los Salmos y en la literatura sapiencial tardía vemos la búsqueda afanosa para resolver esta contradicción, un nuevo intento de convertirse en «sabio», de entender correctamente la vida, de encontrar y comprender de un modo nuevo a Dios, que parece injusto o incluso del todo ausente.

Uno de los textos más penetrantes de esta búsqueda, el Salmo 73, puede considerarse en este sentido como el trasfondo espiritual de nuestra parábola. Allí vemos como cincelada la figura del rico que lleva una vida regalada, ante el cual el orante —Lázaro— se lamenta: «Envidiaba a los perversos, viendo prosperar a los malvados. Para ellos no hay sinsabores, están sanos y orondos; no pasan las fatigas humanas ni sufren como los demás. Por eso su collar es el orgullo... De las carnes les rezuma la maldad... su boca se atreve con el cielo... Por eso mi pueblo se vuelve a ellos y se bebe sus palabras. Ellos dicen: "¿Es que Dios lo va a saber, se va a enterar el Altísimo?"» (*Sal* 73, 3-11).

El justo que sufre, y que ve todo esto, corre el peligro de extraviarse en su fe. ¿Es que realmente Dios no ve? ¿No oye? ¿No le preocupa el destino de los hombres? «¿Para qué he purificado yo mi corazón...? ¿Para qué aguanto yo todo el día y me corrijo cada mañana...? Mi corazón se agriaba...» (*Sal* 73, 13s.21). El cambio llega de repente, cuando el justo que sufre mira a Dios en el santuario y, mirándolo, ensancha su horizonte. Ahora ve que la aparente inteligencia de los

cínicos ricos y exitosos, puesta a la luz, es estupidez: este tipo de sabiduría significa ser «necio e ignorante», ser «como un animal» (cf. *Sal* 73, 22). Se quedan en la perspectiva del animal y pierden la perspectiva del hombre que va más allá de lo material: hacia Dios y la vida eterna.

En este punto podemos recurrir a otro Salmo, en el que uno que es perseguido dice al final: «De tu despen-
sa les llenarás el vientre, se saciarán sus hijos... Pero yo con mi apelación vengo a tu presencia, y al despertar me saciaré de tu semblante» (*Sal* 17, 14s). Aquí se contraponen dos tipos de saciedad: el hartarse de bienes materiales y el llenarse «de tu semblante», la saciedad del corazón mediante el encuentro con el amor infinito. «Al despertar» hace referencia en definitiva al despertar a una vida nueva, eterna; pero también se refiere a un «despertar» más profundo ya en este mundo: despertar a la verdad, que ya ahora da al hombre una nueva forma de saciedad.

El Salmo 73 habla de este despertar en la oración. En efecto, ahora el orante ve que la felicidad del cínico, tan envidiada, es sólo «como un sueño al despertar»; ve que el Señor, al despertar, «desprecia sus sombras» (cf. *Sal* 73, 20). Y entonces el orante reconoce la verdadera felicidad: «Pero yo siempre estaré contigo, tú agarras mi mano derecha... ¿No te tengo a ti en el cielo?; y contigo, ¿qué me importa la tierra?... Para mí lo bueno es estar junto a Dios...» (*Sal* 73, 23.25.28). No se trata de una vaga esperanza en el más allá, sino del despertar a la percepción de la auténtica grandeza del ser humano, de la que forma parte también naturalmente la llamada a la vida eterna.

Con esto nos hemos alejado de la parábola sólo en apariencia. En realidad, con este relato el Señor nos quiere introducir en ese proceso del «despertar» que los Salmos describen. No se trata de una condena mezquina de la riqueza y de los ricos nacida de la envidia. En los Salmos que hemos considerado brevemente está superada la envidia; más aún, para el orante es obvio que la envidia por este tipo de riqueza es necia, porque él ha conocido el verdadero bien. Tras la crucifixión de Jesús, nos encontramos a dos hombres acaudalados —Nicodemo y José de Arimatea— que han encontrado al Señor y se están «despertando». El Señor nos quiere hacer pasar de un ingenio necio a la verdadera sabiduría, enseñarnos a reconocer el bien verdadero. Así, aunque no aparezca en el texto, a partir de los Salmos podemos decir que el rico de vida licenciosa era ya en este mundo un hombre de corazón *fatuo*, que con su despílfarro sólo quería ahogar el vacío en el que se encontraba: en el más allá aparece sólo la verdad que ya existía en este mundo. Naturalmente, esta parábola, al despertarnos, es al mismo tiempo una exhortación al amor que ahora debemos dar a nuestros hermanos pobres y a la responsabilidad que debemos tener respecto a ellos, tanto a gran escala, en la sociedad mundial, como en el ámbito más reducido de nuestra vida diaria.

En la descripción del más allá que sigue después en la parábola, Jesús se atiene a las ideas corrientes en el judaísmo de su tiempo. En este sentido no se puede forzar esta parte del texto: Jesús toma representacio-

nes ya existentes sin por ello incorporarlas formalmente a su doctrina sobre el más allá. No obstante, aprueba claramente lo esencial de las imágenes usadas. Por eso no carece de importancia que Jesús recurra aquí a las ideas sobre el estado intermedio entre muerte y resurrección, que ya se habían generalizado en la fe judía. El rico se encuentra en el Hades como un lugar provisional, no en la «Gehenna» (el infierno), que es el nombre del estado final (Jeremias, p. 152). Jesús no conoce una «resurrección en la muerte», pero, como se ha dicho, esto no es lo que el Señor nos quiere enseñar con esta parábola. Se trata más bien, como Jeremias ha explicado de modo convincente, de la petición de signos, que aparece en un segundo punto de la parábola.

El hombre rico dice a Abraham desde el Hades lo que muchos hombres, entonces como ahora, dicen o les gustaría decir a Dios: si quieres que te creamos y que nuestras vidas se rijan por la palabra de revelación de la Biblia, entonces debes ser más claro. Mándanos a alguien desde el más allá que nos pueda decir que eso es realmente así. El problema de la petición de pruebas, la exigencia de una mayor evidencia de la revelación, aparece a lo largo de todo el Evangelio. La respuesta de Abraham, así como, al margen de la parábola, la que da Jesús a la petición de pruebas por parte de sus contemporáneos, es clara: quien no crea en la palabra de la Escritura tampoco creerá a uno que venga del más allá. Las verdades supremas no pueden someterse a la misma evidencia empírica que, por definición, es propia sólo de las cosas materiales.

Abraham no puede enviar a Lázaro a la casa paterna del rico epulón. Pero hay algo que nos llama la atención. Pensemos en la resurrección de Lázaro de Betania que nos narra el Evangelio de Juan. ¿Qué ocurre? «Muchos judíos... creyeron en él», nos dice el evangelista. Van a los fariseos y les cuentan lo ocurrido, tras lo cual se reúne el Sanedrín para deliberar. Allí se ve la cuestión desde el punto de vista político: se podía producir un movimiento popular que alertaría a los romanos y provocar una situación peligrosa. Entonces se decide matar a Jesús: el milagro no conduce a la fe, sino al endurecimiento (cf. *Jn* 11, 45-53).

Pero nuestros pensamientos van más allá. ¿Acaso no reconocemos tras la figura de Lázaro, que yace cubierto de llagas a la puerta del rico, el misterio de Jesús, que «padeció fuera de la ciudad» (*Hb* 13, 12) y, desnudo y clavado en la cruz, su cuerpo cubierto de sangre y heridas, fue expuesto a la burla y al desprecio de la multitud?: «Pero yo soy un gusano, no un hombre, vergüenza de la gente, desprecio del pueblo» (*Sal* 22, 7).

Este Lázaro auténtico *ha resucitado*, ha venido para decírnoslo. Así pues, si en la historia de Lázaro vemos la respuesta de Jesús a la petición de signos por parte de sus contemporáneos, estamos de acuerdo con la respuesta central que Jesús da a esta exigencia. En Mateo se dice: «Esta generación perversa y adúltera exige una señal; pues no se le dará más signo que el del profeta Jonás. Tres días y tres noches estuvo Jonás en el vientre del cetáceo, pues tres días y tres noches estará el Hijo del hombre en el seno de la tierra» (*Mt* 12, 39s). En Lucas leemos: «Esta generación es una generación perversa. Pide un signo, pero no se le dará más signo que

el signo de Jonás. Como Jonás fue un signo para los habitantes de Nínive, lo mismo será el Hijo del hombre para esta generación» (*Lc* 11, 29s).

No necesitamos analizar aquí las diferencias entre estas dos versiones. Una cosa está clara: la señal de Dios para los hombres es el Hijo del hombre, Jesús mismo. Y lo es de manera profunda en su misterio pascual, en el misterio de muerte y resurrección. Él mismo es el «signo de Jonás». Él, el crucificado y resucitado, es el verdadero Lázaro: creer en Él y seguirlo, es el gran signo de Dios, es la invitación de la parábola, que es más que una parábola. Ella habla de la realidad, de la realidad decisiva de la historia por excelencia.

LAS GRANDES IMÁGENES DEL EVANGELIO DE JUAN

1. INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN JOÁNICA

En nuestro intento de escuchar a Jesús y así poder conocerlo, nos hemos ceñido en gran parte hasta ahora al testimonio de los Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) y echando sólo ocasionalmente alguna ojeada a Juan. Es el momento de centrar nuestra atención en la imagen que de Jesús nos da el cuarto evangelista, que en varios aspectos resulta muy distinta de la que ofrecen los sinópticos.

La atención que hemos prestado al Jesús de los sinópticos nos ha mostrado que el misterio de su unidad con el Padre está siempre presente y lo determina todo, pero que también permanece oculto bajo su humanidad; de esto se han percatado, observando con atención, por una parte sus adversarios y, por otra, sus discípulos, que veían a Jesús cuando estaba en oración y pudieron acercarse interiormente a Él. A pesar de todas las incomprensiones, éstos comenzaron a reconocer esta realidad inaudita de manera progresiva y, en momentos importantes, también de forma inespe-

rada. En Juan la divinidad de Jesús aparece sin tapujos. Sus disputas con las autoridades judías del templo constituyen ya en su conjunto, por así decirlo, el futuro proceso de Jesús ante el Sanedrín, un episodio éste que Juan, contrariamente a los sinópticos, ya no lo considera después como un juicio propiamente dicho.

Esta diversidad del Evangelio de Juan, en el que no oímos parábolas sino grandes sermones centrados en imágenes y en los que el escenario principal de la actuación de Jesús se ha trasladado de Galilea a Jerusalén, ha llevado a la investigación crítica moderna a negar la historicidad del texto —a excepción del relato de la pasión y algunos detalles aislados— y a considerarlo una reconstrucción teológica posterior. Según esto, nos transmitiría una situación en la cual la cristología estaba muy desarrollada, pero que no puede constituir una fuente para el conocimiento del Jesús histórico. Las dataciones radicalmente tardías que se propusieron siguiendo esta tendencia, debieron ser abandonadas porque algunos papiros hallados en Egipto, que datan de comienzos del siglo II, demostraron que el Evangelio debió haberse escrito ya en el siglo I, aunque fuera a finales; sin embargo, esto no evitó que se siguiera negando el carácter histórico del Evangelio.

Para la interpretación del cuarto Evangelio en la segunda mitad del siglo XX fue determinante el comentario escrito por Rudolf Bultmann, cuya primera edición se publicó en 1941. Según este autor, resulta muy claro que las líneas maestras del Evangelio de Juan no se han de buscar ni en el Antiguo Testamento ni en el ju-

daísmo de la época de Jesús, sino en el gnosticismo. Es muy significativa esta frase: «La idea de la encarnación del Redentor no ha entrado en el gnosticismo desde el cristianismo, sino que originalmente es gnóstica; más bien fue asumida muy pronto por el cristianismo y ha resultado provechosa para la cristología» (*Das Evangelium des Johannes*, pp. 10s). Y también: «El Logos absoluto sólo puede proceder del gnosticismo» (RGG³ III 846).

El lector se pregunta: ¿cómo llega Bultmann a saber esto? Su respuesta es desconcertante: «Si bien se ha de reconstruir el conjunto de esta visión a partir esencialmente de fuentes posteriores a Juan, no puede haber dudas sobre su mayor antigüedad» (*Das Evangelium des Johannes*, p. 11). Bultmann se equivoca en este punto decisivo. Martin Hengel, en la conferencia inaugural de su docencia académica en Tubinga, titulada *Der Sohn Gottes* y publicada en 1975 en versión ampliada, ha calificado «el supuesto mito de la venida del Hijo de Dios al mundo» como la «construcción pseudocientífica de un mito», afirmando además: «En realidad no existe ningún mito gnóstico sobre el Redentor, cronológicamente precristiano, que esté atestiguado por las fuentes» (pp. 53s). «La gnosis misma apareció como movimiento espiritual no antes de finales del siglo I después de Cristo y se despliega plenamente sólo en el siglo II» (pp. 54s).

En la generación posterior a Bultmann, la investigación sobre Juan dio un giro radical, cuyos resultados se pueden ver, cuidadosamente discutidos y explicados, en la obra de Martin Hengel *Die johanneische Frage* (1993). Si desde el estado actual de la investigación vol-

vemos la vista hacia la interpretación de Bultmann sobre Juan, se percibe nuevamente la escasa protección que la alta científicidad proporciona contra errores de fondo. Pero ¿qué nos dice la investigación actual?

Pues bien, ha confirmado definitivamente y ha profundizado lo que también Bultmann en el fondo ya sabía: que el cuarto Evangelio se basa en un conocimiento extraordinariamente preciso de lugares y tiempos, que solamente pueden proceder de alguien perfectamente familiarizado con la Palestina del tiempo de Jesús. Además, se ha visto con claridad que el Evangelio piensa y argumenta totalmente a partir del Antiguo Testamento, desde la *Torá* (Rudolf Pesch), y que toda su forma de argumentar está profundamente enraizada en el judaísmo de la época de Jesús. El lenguaje del Evangelio muestra de manera inconfundible este enraizamiento interno del libro, por más que Bultmann lo considerara «gnóstico». «La obra está escrita en un griego *koiné* no literario, sencillo, impregnado del lenguaje de la piedad judía, tal como era hablado en Jerusalén también por las clases medias y altas..., pero donde al mismo tiempo también se discutía, se rezaba y se leía la Escritura en la “lengua sagrada”» (Hengel, *Die johanneische Frage*, p. 286).

Hengel hace notar que también «en la época de Herodes» se había formado «en Jerusalén una clase alta judía más o menos helenizada, con una cultura particular» (p. 287) y por tanto vislumbra el origen del Evangelio en la aristocracia sacerdotal de Jerusalén (pp. 306-313). Esto puede verse confirmado en la con-

cisa información que encontramos en *Jn* 18, 15s. En ella se narra cómo Jesús, después de que lo prendieran, fue llevado ante los sumos sacerdotes para interrogarlo, y cómo, entretanto, Simón Pedro «y otro discípulo» seguían a Jesús para enterarse de lo que iba a ocurrir. Sobre el «otro discípulo» se dice: «Este discípulo era conocido del sumo sacerdote y entró con Jesús en el palacio del sumo sacerdote». Sus contactos en la casa del sumo sacerdote eran tales que le permitieron facilitar el acceso también a Pedro, dando lugar a la situación que acabó con la negación de conocer a Jesús. En consecuencia, el círculo de los discípulos se extendía de hecho hasta la aristocracia sacerdotal, cuyo lenguaje resulta ser en buena parte también el del Evangelio.

De esta manera hemos llegado a dos preguntas decisivas en torno a las cuales gira la cuestión «joánica»: ¿quién es el autor de este Evangelio? ¿Cuál es su fiabilidad histórica? Intentemos aproximarnos a la primera pregunta. El mismo Evangelio, en el relato de la pasión, hace una afirmación clara al respecto. Se cuenta que uno de los soldados le traspasó a Jesús el costado con una lanza «y al punto salió sangre y agua». Y después vienen unas palabras decisivas: «El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice verdad, para que también vosotros creáis» (*Jn* 19, 35). El Evangelio afirma que se remonta a un testigo ocular, y está claro que este testigo ocular es precisamente aquel discípulo del que antes se cuenta que estaba junto a la cruz, el discípulo al que Jesús tanto quería (cf. 19, 26). En *Jn* 21, 24 se menciona nuevamente

a este discípulo como autor del Evangelio. Su figura aparece además en *Jn* 13, 23; 20, 2-10; 21, 7 y tal vez también en *Jn* 1, 35.40; 18, 15-16.

En el relato del lavatorio de los pies, estas afirmaciones sobre el origen externo del Evangelio se profundizan hasta convertirse en una alusión a su fuente interna. Allí se dice que, durante la Cena, este discípulo estaba sentado al lado de Jesús y, «apoyándose en el pecho de Jesús» (13, 25), preguntó quién era el traidor. Estas palabras están formuladas en un paralelismo intencionado con el final del Prólogo de Juan, donde se dice sobre Jesús: «A Dios nadie lo ha visto jamás: El Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (1, 18). Como Jesús, el Hijo, conoce el misterio del Padre porque descansa en su corazón, de la misma manera el evangelista, por decirlo así, adquiere también su conocimiento del corazón de Jesús, al apoyarse en su pecho.

Pero entonces ¿quién es este discípulo? El Evangelio nunca lo identifica directamente con el nombre. Confrontando la vocación de Pedro y la elección de los otros discípulos, el texto nos guía a la figura de Juan Zebedeo, pero no lo indica explícitamente. Es obvio que mantiene el secreto a propósito. Es cierto que el Apocalipsis menciona expresamente a Juan como su autor (cf. 1, 1.4), pero a pesar de la estrecha relación entre el Apocalipsis, el Evangelio y las Cartas, queda abierta la pregunta de si el autor es el mismo.

Recientemente, en su voluminosa *Theologie des Neuen Testaments*, Ulrich Wilckens ha formulado de

nuevo la tesis de que el «discípulo amado» no ha de ser considerado como una figura histórica, sino que representa básicamente una estructura de la fe: «La “Escritura sola” no existe sin la “voz viva” del Evangelio, ésta última no existe sin el testimonio personal de un cristiano con la función y la autoridad del “discípulo amado”, en el que la función y el espíritu se unen y se presuponen mutuamente» (I 4, p. 158). Esta afirmación estructural es tan correcta como insuficiente. Si en el Evangelio el discípulo amado asume expresamente la función de testigo de la verdad de lo ocurrido, entonces se presenta como una persona viva: responde como testigo de los hechos históricos y, con ello, reivindica para sí la condición de figura histórica; en caso contrario, quedarían vacías de significado estas frases que determinan el objetivo y la cualidad de todo el Evangelio.

Desde Ireneo de Lyon († c. 202), la tradición de la Iglesia reconoce unánimemente a Juan, el Zebedeo, como el discípulo predilecto y el autor del Evangelio. Esto se ajusta a los indicios de identificación del Evangelio que, en cualquier caso, remiten a un apóstol y compañero de camino de Jesús desde el bautismo en el Jordán hasta la Última Cena, la cruz y la resurrección.

Pero en la época moderna han surgido serias dudas sobre esta identificación. ¿Pudo el pescador del lago de Genesaret haber escrito este sublime Evangelio de las visiones que penetran hasta lo más profundo del misterio de Dios? ¿Pudo él, galileo y artesano, haber estado tan vinculado con la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, a su lenguaje, a su pensamiento, como de he-

cho lo está el evangelista? ¿Pudo haber estado emparentado con la familia del sumo sacerdote, tal y como parece sugerir el texto (cf. *Jn* 18, 15)?

Tras los estudios de Jean Colson, Jacques Winandy y Marie-Émile Boismard, el exegeta francés Henri Cazelles ha demostrado, con un estudio sociológico sobre el sacerdocio del templo antes de su destrucción, que una identificación de este tipo es sin duda plausible. Los sacerdotes ejercían su servicio por turnos semanales dos veces al año. Al finalizar dicho servicio el sacerdote regresaba a su tierra; por ello, no era inusual que ejerciera otra profesión para ganarse la vida. Además, del Evangelio se desprende que Zebedeo no era un simple pescador, sino que daba trabajo a diversos jornaleros, lo que hacía posible el que sus hijos pudieran dejarlo. «Zebedeo, pues, puede ser muy bien un sacerdote, pero al mismo tiempo tener también una propiedad en Galilea, mientras la pesca en el lago le ayuda a ganarse la vida. Tal vez tenía sólo una casa de paso en el barrio de Jerusalén habitado por esenios o en sus cercanías...» (*Communio* 2002, p. 481). «Precisamente, esa cena durante la cual este discípulo se apoya en el pecho de Jesús tuvo lugar, con toda probabilidad, en un sector de la ciudad habitado por esenios», en la «casa de paso» del sacerdote Zebedeo, que «cedió el cuarto superior a Jesús y los Doce» (pp. 480s). En este contexto, resulta interesante otro dato de la obra de Cazelles: según la costumbre judía, el dueño de la casa o en su ausencia, como en este caso, «su hijo primogénito se sentaba a la derecha del invitado, apoyando la cabeza en su pecho» (p. 480).

No obstante, aunque en el estado actual de la investigación, y precisamente gracias a ella, es posible ver en Juan el Zebedeo al testigo que defiende solemnemente su testimonio ocular (cf. 19, 35), identificándose de este modo como el verdadero autor del Evangelio, la complejidad en la redacción del Evangelio plantea otras preguntas.

A este respecto es importante un dato que aporta el historiador de la Iglesia Eusebio de Cesarea († c. 338). Eusebio nos informa sobre una obra en cinco volúmenes del obispo Papías de Hierápolis, fallecido hacia el año 120, en la que habría mencionado que él no había llegado a ver o a conocer a los santos apóstoles, pero que había recibido la doctrina de aquellos que habían estado próximos a ellos. Habla de otros que también habían sido discípulos del Señor y cita los nombres de Aristión y un «presbítero Juan». Lo que importa es que distingue entre el apóstol y evangelista Juan, por un lado, y el «presbítero Juan», por otro. Mientras que al primero no llegó a conocerlo personalmente, sí tuvo algún encuentro con el segundo (Eusebio, *Historia de la Iglesia*, III, 39).

Esta información es verdaderamente digna de atención; de ella y de otros indicios afines, se desprende que en Éfeso hubo una especie de escuela joánica, que hacía remontar su origen al discípulo predilecto de Jesús, y en la cual había, además, un «presbítero Juan», que era la autoridad decisiva. Este «presbítero» Juan aparece en la Segunda y en la Tercera Carta de Juan (en ambas, 1, 1) como remitente y autor, y sólo con el título de «el presbítero» (sin mencionar el nombre de Juan). Es evidente que él mismo no es el apóstol, de manera

que aquí, en este paso del texto canónico, encontramos explícitamente la enigmática figura del presbítero. Tiene que haber estado estrechamente relacionado con él, quizá llegó a conocer incluso a Jesús. A la muerte del apóstol se le consideró el depositario de su legado; y en el recuerdo, ambas figuras se han entremezclado finalmente cada vez más. En cualquier caso, podemos atribuir al «presbítero Juan» una función esencial en la redacción definitiva del texto evangélico, durante la cual él se consideró indudablemente siempre como administrador de la tradición recibida del hijo de Zebedeo.

Puedo suscribir la conclusión final que Peter Stuhlmacher ha sacado de los datos aquí expuestos. Para él, «los contenidos del Evangelio se remontan al discípulo a quien Jesús (de modo especial) amaba. Al presbítero hay que verlo como su transmisor y su portavoz» (II, p. 206). En el mismo sentido se expresan Eugen Ruckstuhl y Peter Dschulnigg: «El autor del Evangelio de Juan es, por así decirlo, el administrador de la herencia del discípulo predilecto» (*ibíd.* p. 207).

Con estas observaciones hemos dado ya un paso decisivo respecto a la pregunta sobre la fiabilidad histórica del cuarto Evangelio. Tras él se encuentra un testigo ocular, y también la redacción concreta tuvo lugar en el vigoroso círculo de sus discípulos, con la aportación determinante de un discípulo suyo de toda confianza.

Razonando en esta línea, Stuhlmacher sostiene que se podría suponer cómo «en la escuela joánica se ha continuado el estilo de enseñanza y pensamiento que an-

tes de la Pascua caracterizó las íntimas conversaciones didácticas de Jesús con Pedro, Santiago y Juan (y con todo el grupo de los Doce)... Mientras que la tradición sinóptica nos deja entrever cómo hablaban de Jesús los apóstoles y sus alumnos durante la enseñanza misionera o comunitaria de la Iglesia, el círculo de Juan, sobre la base y en línea con esta enseñanza, ha desarrollado la reflexión y, discutiendo, ha profundizado el misterio de la revelación, de la automanifestación de Dios “en el Hijo”» (p. 207). Ante esta afirmación habría que objetar, no obstante, que en el texto mismo del Evangelio no encontramos tanto coloquios didácticos internos de Jesús, sino más bien su confrontación con la aristocracia del templo, en la que, por así decirlo, ha anticipado ya su proceso. En efecto, la pregunta: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?» (Mc 14, 61), formulada de varias maneras, se convierte paulatina y necesariamente en el centro de todo el debate, en el cual la reivindicación de Jesús de ser el Hijo aparece y debe aparecer de por sí cada vez más dramática.

Resulta sorprendente que Hengel, del que tanto hemos aprendido sobre el enraizamiento histórico del Evangelio en la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, y con ello, en el contexto real de la vida de Jesús, se muestre tan negativo o —dicho con mayor delicadeza— tan extremadamente prudente en su diagnóstico sobre el carácter histórico del texto. Dice: «El cuarto Evangelio es una obra en buena parte poética sobre Jesús pero no *del todo inventada*... Aquí, tanto un escepticismo radical como una ingenua confianza pueden llevar a error. Por una parte, lo que no se puede demostrar como histórico no tiene por qué ser sólo pura

ficción; por otra parte, para los evangelistas (y su escuela) la última palabra no la tiene el banal recuerdo “histórico” de los acontecimientos pasados, sino el Espíritu Paráclito que interpreta y guía hacia la verdad» (*Die johanneische Frage*, p. 322). Frente a esto surge una pregunta: ¿qué significa esta contraposición? ¿Qué convierte en banal la memoria histórica? ¿Es o no importante la verdad de lo recordado? Y ¿a qué verdad puede conducir el Paráclito cuando deja tras de sí lo histórico por considerarlo banal?

Todavía más drástica aparece la problemática de tales contraposiciones en el diagnóstico de Ingo Broer: «El Evangelio de Juan se presenta así ante nuestros ojos como una obra *literaria* que da testimonio de la fe y que quiere reforzar la fe, y no como informe histórico» (p. 197). ¿De qué fe «da testimonio» cuando se ha dejado atrás, por así decirlo, la historia? ¿Cómo puede reforzar la fe si, a pesar de presentarse como testimonio histórico —y lo hace con gran énfasis—, no ofrece después informaciones históricas? Yo creo que nos encontramos aquí ante un concepto erróneo de lo que es histórico, así como ante un concepto equivocado de lo que es fe y de lo que es el Paráclito mismo: una fe que deja de lado lo histórico se convierte en realidad en «gnosticismo». Se prescinde de la carne, de la encarnación, precisamente de la historia verdadera.

Si por «histórico» se entiende que las palabras que se nos han transmitido de Jesús deben tener, digámoslo así, el carácter de una grabación magnetofónica para poder ser reconocidas como «históricamente» auténticas, entonces las palabras del Evangelio de Juan no son «históricas». Pero el hecho de que no pretendan llegar a es-

te tipo de literalidad no significa en modo alguno que sean, por así decirlo, composiciones poéticas sobre Jesús que se habrían ido creando poco a poco en el ámbito de la «escuela joánica», para lo cual se habría requerido además la dirección del Paráclito. La verdadera pretensión del Evangelio es la de haber transmitido correctamente el contenido de las palabras, el testimonio personal de Jesús mismo con respecto a los grandes acontecimientos vividos en Jerusalén, de manera que el lector reciba realmente los contenidos decisivos de este mensaje y encuentre en ellos la figura auténtica de Jesús.

Nos acercamos a la sustancia y podemos definir con más precisión el tipo particular de historicidad de que se trata en el cuarto Evangelio si tenemos en cuenta los distintos factores que Hengel considera determinantes para la composición del texto. Según él, en este Evangelio confluyen «el pretendido enfoque teológico del autor y su memoria personal», «la tradición eclesiástica y, junto con ello, también la realidad histórica», que Hengel, sorprendentemente, considera «modificada, más aún, digámoslo claro, forzada» por el evangelista; finalmente —lo hemos visto antes—, quien tiene «la última palabra» no es «el recuerdo... de los acontecimientos pasados, sino el Espíritu Paráclito, que interpreta y guía hacia la verdad» (*Die johanneische Frage*, p. 322).

Tal como Hengel yuxtapone y en cierta medida contrapone estos cinco elementos, su composición no muestra un verdadero sentido. Pues, ¿cómo va a tener el Paráclito la última palabra cuando previamente el evangelista ha forzado la realidad histórica? ¿Cómo

se armonizan el enfoque que pretende el evangelista, su mensaje personal y la tradición de la Iglesia? ¿Es el enfoque pretendido más determinante que la memoria, hasta el punto de que, en su nombre, se puede forzar la realidad? ¿Cómo se legitima entonces la pretensión de su enfoque? ¿Cómo interactúa con el Paráclito?

A mi parecer, los cinco elementos presentados por Hengel son efectivamente las fuerzas esenciales que han determinado la composición del Evangelio, pero han de ser vistos con una diferente correlación interna y, consecuentemente, también con una importancia diversa cada uno.

En primer lugar, el segundo y el cuarto elemento —la memoria personal y la realidad histórica— van unidos. Los dos juntos son lo que los Padres designan como el *factum historicum* que determina el «sentido literal» de un texto: la cara externa de los sucesos que el evangelista conoce en parte por su propia memoria y, en parte, por la tradición eclesial (sin duda conocía bien los Evangelios sinópticos en una u otra versión). Él quiere informar como «testigo» de lo sucedido. Nadie como Juan ha puesto de relieve precisamente esta dimensión de lo que verdaderamente ha sucedido —la «carne» de la historia—: «Lo que existía desde el principio, lo que nosotros hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos: la Palabra de la Vida (pues la Vida se hizo visible); nosotros la hemos visto, os damos testimonio y os anunciamos la vida eterna que estaba con el Padre y se nos manifestó» (1 Jn 1, 1s).

Estos dos factores —realidad histórica y recuerdo— llevan por sí mismos al tercero y al quinto elemento que menciona Hengel: la tradición eclesiástica y la guía por el Paráclito. En efecto, por un lado, en el autor del Evangelio su recuerdo tiene un acento muy personal, como nos muestran las palabras al final de la escena de la crucifixión (cf. *Jn* 19, 35); pero, por otro lado, nunca es un simple recuerdo privado, sino un recuerdo en y con el «nosotros» de la Iglesia: «Lo que *nosotros* hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y palpamos nuestras manos...». En Juan el sujeto del recuerdo es siempre el «nosotros»; recuerda en y con la comunidad de los discípulos, en y con la Iglesia. Si bien el autor se presenta como individuo en el papel de testigo, el sujeto del recuerdo que aquí habla es siempre el «nosotros» de la comunidad de los discípulos, el «nosotros» de la Iglesia. Porque el recuerdo, que forma la base del Evangelio, es purificado y profundizado mediante su inserción en la memoria de la Iglesia, con lo que se supera efectivamente la simple memoria banal de los hechos.

Juan utiliza la palabra «recordarse» en tres momentos importantes de su Evangelio y nos brinda así la clave para entender lo que en él significa la palabra «memoria». En el relato de la purificación del templo encontramos la anotación: «Sus discípulos se acordaron de lo que está escrito: “El cielo de tu casa me devora” [*Sal* 69, 10]» (*Jn* 2, 17). El suceso evoca el recuerdo de una palabra de la Escritura, haciendo así que sea inteligible por encima de su facticidad. La memoria permite des-

cubrir el sentido del hecho y sólo de esta manera hace que el hecho mismo sea significativo. Aparece como un hecho en el cual está el *Logos*, un hecho que proviene del *Logos* y conduce a él. Se muestra la relación de la actividad y de la pasión de Jesús con la palabra de Dios, y así se hace comprensible el misterio de Jesús mismo.

El relato sobre la purificación del templo continúa con el anuncio de Jesús de que en tres días volverá a levantar el templo destruido. El evangelista dice al respecto: «Y cuando resucitó de entre los muertos, los discípulos se acordaron de lo que había dicho, y dieron fe a la Escritura y a la palabra que había dicho Jesús» (*Jn* 2, 22). La resurrección despierta el recuerdo, y el recuerdo, a la luz de la resurrección, deja aparecer el sentido de la palabra que hasta entonces permanecía incomprendida, volviéndola a poner en relación con el contexto de toda la Escritura. La meta a la que tiende el Evangelio es la unidad de *Logos* y hecho.

La palabra «acordarse» vuelve a aparecer el Domingo de Ramos. Allí se relata que Jesús encontró un borriquito y se montó en él, «como estaba escrito: “No temas, Sión, mira a tu rey que llega, montado en un borrico”» (*Jn* 12, 14s; cf. *Za* 9, 9). El evangelista comenta: «Esto no lo comprendieron sus discípulos de momento, pero cuando se manifestó la gloria de Jesús se acordaron de que se había hecho con él lo que estaba escrito» (*Jn* 12, 16). Una vez más se relata un acontecimiento que en principio aparece como un simple episodio. Y nuevamente nos dice el evangelista que después de la resurrección los discípulos reciben como un destello que les hace entender lo acontecido. En-

tonces ellos «se acuerdan». Una palabra de la Escritura, que antes no había significado nada para ellos, ahora resulta totalmente comprensible en el sentido previsto por Dios, confiriendo al acontecimiento externo su significado.

La resurrección enseña una nueva forma de ver; descubre la relación entre las palabras de los profetas y el destino de Jesús. Despierta el «recuerdo», esto es, hace posible el acceso al interior de los acontecimientos, a la relación entre el hablar y el obrar de Dios.

Con estos textos, es el evangelista mismo quien nos ofrece indicaciones decisivas sobre cómo está compuesto su Evangelio, es decir, sobre la visión de la cual procede. Se basa en los recuerdos del discípulo que, no obstante, consisten en un recordar juntos en el «nosotros» de la Iglesia. Este recordar es una comprensión guiada por el Espíritu Santo; recordando, el creyente entra en la dimensión profunda de lo sucedido y ve lo que no era visible desde una perspectiva meramente externa. De esta forma no se aleja de la realidad, sino que la percibe más profundamente, descubriendo así la verdad que se oculta en el hecho. En este recordar de la Iglesia ocurre lo que el Señor había anticipado a los suyos en el Cenáculo: «Cuando venga él, el Espíritu de la Verdad, os guiará hasta la verdad plena...» (Jn 16, 13).

Lo que Juan dice en su Evangelio sobre el recordar, que se convierte en un comprender y en un encaminarse hacia la «verdad plena», se acerca mucho a lo que Lucas dice sobre el recuerdo de la Madre de Jesús. Lucas describe este proceso del «recordar» en tres mo-

mentos de la historia de la infancia de Jesús. En primer lugar, en el relato de la Anunciación, cuando el arcángel Gabriel anuncia la concepción de Jesús. Allí Lucas nos dice que María se turbó ante el saludo y mantuvo un «diálogo» interior, preguntándose qué podría significar esto. Pero el pasaje más importante se encuentra en el relato de la adoración de los pastores. El evangelista nos dice al respecto: «María conservaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón» (Lc 2, 19). Al final del relato sobre Jesús a sus doce años, leemos de nuevo: «Su madre conservaba todo esto en su corazón» (Lc 2, 51). La memoria de María es, ante todo, un fijar en la mente los acontecimientos, pero es más que eso: es una confrontación interior con lo acontecido. De esta manera penetra en su interior, ve los hechos en su contexto y aprende a comprenderlos.

Precisamente en este tipo de «recuerdo» se basa el Evangelio de Juan, que sigue profundizando en el concepto del recuerdo como memoria del «nosotros» de los discípulos, de la Iglesia. Este recordar no es un simple proceso psicológico o intelectual, sino un acontecimiento pneumático. El recordar de la Iglesia, en efecto, no es sólo algo privado; sobrepasa la esfera de nuestra comprensión y nuestro conocimiento humanos. Es un ser guiados por el Espíritu Santo, que nos muestra la cohesión de la Escritura, la cohesión entre palabra y realidad, guiándonos así «a la verdad plena».

En el fondo, aquí se expresa también algo esencial sobre el concepto de inspiración: el Evangelio procede del recordar humano y presupone la comunidad de los que recuerdan, que en este caso concreto es la «escuela joánica» y, antes aún, la comunidad de los discí-

pulos. Pero como el autor piensa y escribe con la memoria de la Iglesia, el «nosotros» al que pertenece está abierto, supera la dimensión personal y en lo más profundo es guiado por el Espíritu de Dios, que es el Espíritu de la verdad. En este sentido, el Evangelio, por su parte, abre también un camino de comprensión, un camino que permanece siempre unido a esta palabra y que, sin embargo, puede y debe guiar de generación en generación, de manera siempre nueva, hasta las profundidades de la «verdad plena».

Esto significa que, como «Evangelio pneumático», el Evangelio de Juan no sólo proporciona una especie de transcripción taquigráfica de las palabras y del camino de Jesús, sino que, en virtud de la comprensión que se obtiene en el recordar, nos acompaña más allá del aspecto exterior hasta la profundidad de la palabra y de los acontecimientos, esa profundidad que viene de Dios y nos conduce a Él. El Evangelio es, como tal, «recuerdo», y eso significa: se atiene a la realidad que ha sucedido y no es una composición épica sobre Jesús, una alteración de los sucesos históricos. Más bien nos muestra verdaderamente a Jesús, tal como era y, precisamente de este modo, nos muestra a Aquel que no sólo era, sino que es; Aquel que en todos los tiempos puede decir en presente: «Yo soy». «Os aseguro que antes de que Abraham naciera, *Yo soy*» (Jn 8, 58). Este Evangelio nos muestra al verdadero Jesús, y lo podemos utilizar tranquilamente como fuente sobre Jesús.

Antes de dedicarnos a los grandes relatos de Juan centrados en imágenes, pueden ser útiles dos indicacio-

nes generales sobre la singularidad de su Evangelio. Mientras Bultmann fijaba las raíces del cuarto Evangelio en el gnosticismo y, por tanto, alejado de la matriz veterotestamentaria y judía, las investigaciones más recientes han vuelto a comprender con claridad que Juan se basa totalmente en el Antiguo Testamento. «[Moisés] escribió de mí», dice Jesús a sus adversarios (*Jn* 5, 46); ya al principio —en los relatos de las vocaciones— Felipe dice a Natanael: «Aquel de quien escribieron Moisés en el libro de la Ley y los Profetas lo hemos encontrado...» (*Jn* 1, 45). El contenido último de las palabras de Jesús está orientado a exponer esto y a justificarlo. Él no quebranta la *Torá*, sino que desvela su sentido pleno y la cumple enteramente. Pero la relación entre Jesús y Moisés aparece de un modo programático sobre todo al final del Prólogo; en él se nos proporciona la clave de lectura intrínseca del cuarto Evangelio: «Pues de su plenitud hemos recibido gracia tras gracia: porque la ley se dio por medio de Moisés, la gracia y la verdad vinieron por Cristo Jesús. A Dios nadie lo vio jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (*Jn* 1, 16-18).

Hemos comenzado este libro con la profecía de Moisés: «El Señor tu Dios suscitará en medio de tus hermanos un profeta como yo; a él lo escucharéis» (*Dt* 18, 15). Hemos visto que el Libro del Deuteronomio, en el que aparece esta profecía, finaliza con la observación: «No surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara» (34, 10). La gran promesa había permanecido hasta el momento sin cumplirse. Ahora Él ya está aquí; Él, que está verdaderamente en el seno del Padre, el único que lo ha

visto y que lo ve, y que habla a partir de esta visión; Él, de quien se dijo: «Escuchadle» (*Mc* 9, 7; *Dt* 18, 15). La promesa de Moisés se ha cumplido con creces, en la manera desbordante en que Dios acostumbra a regalar: Quien ha venido es más que Moisés, es más que un profeta. Es el Hijo. Y por eso se manifiestan la gracia y la verdad, no como destrucción, sino como cumplimiento de la Ley.

La segunda indicación tiene que ver con el carácter litúrgico del Evangelio de Juan. Éste toma su ritmo del calendario de fiestas de Israel. Las grandes fiestas del pueblo de Dios marcan la disposición interna del camino de Jesús y, al mismo tiempo, desvelan la base fundamental sobre la cual se apoya el mensaje de Jesús.

Justo al comienzo de la actividad de Jesús se encuentra la «Pascua de los judíos», de la cual se deriva el tema del templo verdadero y con ello el tema de la cruz y la resurrección (cf. 2, 13-25). La curación del paralítico, que ofrece la ocasión para la primera gran predicación pública de Jesús en Jerusalén, aparece de nuevo relacionada con «una fiesta de los judíos» (5, 1), probablemente la «fiesta de las Semanas»: Pentecostés. La multiplicación de los panes y su explicación en el sermón sobre el pan —la gran predicación eucarística del Evangelio de Juan— están en relación con la fiesta de la Pascua (cf. 6, 4). El gran sermón sucesivo de Jesús con la promesa de los «ríos de agua viva» se pone en el contexto de la fiesta de las Tiendas (cf. 7, 38s). Finalmente volvemos a encontrar a Jesús en Jerusalén durante el invierno, en la fiesta de la Dedicación del templo

(*Janukká*) (cf. 10, 22). El camino de Jesús culmina en su última fiesta de Pascua (cf. 12, 1), en la que Él mismo, como verdadero cordero pascual, derramará su sangre en la cruz. Además, veremos que la oración sacerdotal de Jesús, que contiene una sutil teología eucarística como teología de su sacrificio en la cruz, se desarrolla completamente a partir del contenido teológico de la fiesta de la Expiación, de forma que también esta fiesta fundamental de Israel incide de manera determinante en la formación de la palabra y la obra de Jesús. En el próximo capítulo veremos que también el acontecimiento de la transfiguración de Jesús, transmitido en los sinópticos, está dentro del marco de las fiestas de la Expiación y de las Tiendas, y así remite al mismo trasfondo teológico. Sólo cuando tenemos presente este arraigo litúrgico de las predicaciones de Jesús, más aún, de toda la estructura del Evangelio de Juan, podemos entender su vitalidad y su profundidad.

Como se verá con más detenimiento, todas las fiestas judías tienen un triple fundamento: en un principio están las fiestas de las religiones naturales, la vinculación con la creación y con la búsqueda de Dios por parte de la humanidad a través de la creación; de ellas se derivan las fiestas del recuerdo, de la conmemoración y representación de las acciones salvadoras de Dios; y, finalmente, el recuerdo se transforma cada vez más en esperanza de la futura acción salvífica perfecta, que aún está por venir. De esta manera se ve claro que las palabras de Jesús en el Evangelio de Juan no son debates sobre altas elucubraciones metafísicas, sino que llevan en sí toda la dinámica de la historia de la salvación y, al mismo tiempo, se encuentran enraizadas en

la creación. Remiten en último término a Aquel que puede decir sencillamente de sí mismo: «Yo soy». Resulta evidente que las predicaciones de Jesús nos remiten al culto y, con ello, al «sacramento», abrazando simultáneamente la pregunta y la búsqueda de todos los pueblos.

Tras estas reflexiones introductorias ha llegado el momento de tratar con más detenimiento las grandes imágenes que encontramos en el cuarto Evangelio.

2. LAS GRANDES IMÁGENES DEL EVANGELIO DE JUAN

El agua

El agua es un elemento primordial de la vida y, por ello, también uno de los símbolos originarios de la humanidad. El hombre la encuentra en distintas formas y, por tanto, con diversas interpretaciones.

La primera forma es el manantial, el agua fresca que brota de las entrañas de la tierra. El manantial es origen, principio, con su pureza todavía no enturbiada ni alterada. Así, aparece como verdadero elemento creador, también como símbolo de la fertilidad, de la maternidad.

La segunda es el río. Los grandes ríos —Nilo, Éufrates y Tigris— son los grandes portadores de vida en las vastas tierras que rodean a Israel, que aparecen incluso con un carácter casi divino. En Israel es el Jordán el que asegura la vida a la tierra. Durante el bautismo

de Jesús hemos visto que el simbolismo del curso de agua muestra también otra cara: con su profundidad representa también el peligro; el descenso a la profundidad puede significar por eso el descenso a la muerte, y el salir de ella puede simbolizar un renacer.

Finalmente está el mar como fuerza que causa admiración y que se contempla con asombro en su majestuosidad, pero al que se teme sobre todo como opuesto a la tierra, el espacio vital del hombre. El Creador ha impuesto al mar los límites que no puede traspasar: no puede tragarse la tierra. El paso del mar Rojo se ha convertido para Israel sobre todo en el símbolo de la salvación, pero naturalmente remite también a la amenaza que resultó fatal para los egipcios. Si los cristianos consideraban el paso del mar Rojo como una prefiguración del bautismo, entonces *aparece en primer plano, ante todo, la idea del mar* como símbolo de la muerte: el atravesar el mar se convierte en imagen del misterio de la cruz. Para volver a nacer, el hombre tiene que entrar primero con Cristo en el «mar Rojo», descender con Él hasta la muerte, para luego volver de nuevo a la vida con el Resucitado.

Pero tras estos apuntes generales sobre el simbolismo del agua en la historia de las religiones, pasemos ahora al Evangelio de Juan. El simbolismo del agua recorre el cuarto Evangelio de principio a fin. Nos lo encontramos por primera vez en la conversación con Nicodemo del capítulo 3: para poder entrar en el Reino de Dios, el hombre tiene que nacer de nuevo, con-

vertirse en otro, renacer del agua y del Espíritu (cf. 3, 5). ¿Qué significa esto?

El bautismo como ingreso en la comunidad de Cristo es interpretado como un renacer que —en analogía con el nacimiento natural a partir de la inseminación masculina y la concepción femenina— responde a un doble principio: el Espíritu divino y el «agua como “madre universal de la vida natural, elevada en el sacramento mediante la gracia a imagen gemela de la *Theotokos* virginal”» (Photina Rech, vol. 2, p. 303).

Dicho de otro modo, para renacer se requiere la fuerza creadora del Espíritu de Dios, pero con el sacramento se necesita también el seno materno de la Iglesia que acoge y acepta. Photina Rech cita a Tertuliano: «Nunca había Cristo sin el agua» (*De bapt.*, IX 4), e interpreta correctamente esta palabra algo enigmática del escritor eclesiástico: «Nunca estuvo ni está Cristo sin la Iglesia» (vol. 2, p. 304). Espíritu y agua, cielo y tierra, Cristo e Iglesia van unidos: de esta manera se produce el «renacer». En el sacramento, el agua simboliza la tierra materna, la santa Iglesia que acoge en sí la creación y la representa.

Inmediatamente después, en el capítulo 4, encontramos a Jesús junto al pozo de Jacob: el Señor promete a la Samaritana un agua que será, para quien beba de ella, fuente que salta para la vida eterna (cf. 4, 14), de tal manera que quien la beba no volverá a tener sed. Aquí, el simbolismo del pozo está relacionado con la historia salvífica de Israel. Ya cuando llama a Natanael, Jesús se da a conocer como el nuevo y más grande Jacob:

Jacob había visto, durante una visión nocturna, cómo por encima de una piedra que utilizaba como almohada para dormir subían y bajaban los ángeles de Dios. Jesús anuncia a Natanael que sus discípulos verán el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre Él (cf. 1, 51). Aquí, junto al pozo, encontramos a Jacob como el gran patriarca que, precisamente con el pozo, ha dado el agua, el elemento esencial para la vida. Pero el hombre tiene una sed mucho mayor aún, una sed que va más allá del agua del pozo, pues busca una vida que sobrepase el ámbito de lo biológico.

Volveremos a encontrar esta misma tensión inherente al ser del hombre en el capítulo dedicado al pan: Moisés ha dado el maná, pan bajado del cielo. Pero sigue siendo «pan» terrenal. El maná es una promesa: el nuevo Moisés volverá a ofrecer pan. Pero también en este caso se debe dar algo que sea más de lo que era el maná. Nuevamente aparece la tensión del hombre hacia lo infinito, hacia otro «pan», que sea verdaderamente «pan del cielo».

De este modo, la promesa del agua nueva y del nuevo pan se corresponden. Corresponden a esa otra dimensión de la vida que el hombre desea ardientemente de manera ineludible. Juan distingue entre *bíos* y *zoé*, la vida biológica y esa vida completa que, siendo manantial ella misma, no está sometida al principio de muerte y transformación que caracteriza a toda la creación. Así, en la conversación con la Samaritana, el agua —si bien ahora de otra forma— se convierte en símbolo del *Pneuma*, de la verdadera fuerza vital que apaga la sed más profunda del hombre y le da la vida plena, que él espera aun sin conocerla.

En el siguiente capítulo, el 5, el agua aparece más bien de soslayo. Se trata de la historia del hombre que yace enfermo desde hace treinta y ocho años, y espera curarse al entrar en la piscina de Betesda, pero no encuentra a nadie que le ayude a entrar en ella. Jesús lo cura con su poder ilimitado; Él realiza en el enfermo lo que éste esperaba que ocurriera al entrar en contacto con el agua curativa. En el capítulo 7, que según una convincente hipótesis de los exegetas modernos iba originalmente a continuación del quinto, encontramos a Jesús en la fiesta de las Tiendas, en la que tiene lugar el rito solemne de la ofrenda del agua; sobre esto volveremos enseguida con más detalle.

El simbolismo del agua aparece de nuevo en el capítulo 9: Jesús cura a un ciego de nacimiento. El proceso de curación lleva a que el enfermo, siguiendo el mandato de Jesús, se lave en la piscina de Siloé: así logra recuperar la vista. «Siloé, que significa el Enviado», comenta el evangelista para sus lectores que no conocen el hebreo (9, 7). Sin embargo, se trata de algo más que de una simple aclaración filológica. Nos indica el verdadero sentido del milagro. En efecto, el «Enviado» es Jesús. En definitiva, es en Jesús y mediante Él en donde el ciego se limpia para poder ver. Todo el capítulo se muestra como una explicación del bautismo, que nos hace capaces de ver. Cristo es quien nos da la luz, quien nos abre los ojos mediante el sacramento.

Con un significado similar, pero a la vez diferente, en el capítulo 13 —durante la Última Cena— aparece el agua con el lavatorio de los pies: antes de cenar Jesús se levanta, se quita el manto, se ciñe una toalla a la cintura, vierte agua en una jofaina y empieza a lavar

los pies a los discípulos (cf. 13, 4s). La humildad de Jesús, que se hace esclavo de los suyos, es el baño purificador de los pies que hace a los hombres dignos de participar en la mesa de Dios.

Finalmente, el agua vuelve a aparecer ante nosotros, llena de misterio, al final de la pasión: puesto que Jesús ya había muerto, no le quiebran las piernas, sino que uno de los soldados «con una lanza le traspasó el costado, y al punto salió sangre y agua» (19, 34). No cabe duda de que aquí Juan quiere referirse a los dos principales sacramentos de la Iglesia —Bautismo y Eucaristía—, que proceden del corazón abierto de Jesús y con los que, de este modo, la Iglesia nace de su costado.

Juan retoma una vez más el tema de la sangre y el agua en su Primera Carta, pero dándole una nueva connotación: «Éste es el que vino por el agua y por la sangre, Jesucristo; no por agua únicamente, sino por agua y sangre... Son tres los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre; y los tres están de acuerdo» (1 Jn 5, 6-8). Aquí hay claramente una implicación polémica dirigida a un cristianismo que, si bien reconoce el bautismo de Jesús como un acontecimiento de salvación, no hace lo mismo con su muerte en la cruz. Se trata de un cristianismo que, por así decirlo, sólo quiere la palabra, pero no la carne y la sangre. El cuerpo de Jesús y su muerte no desempeñan ningún papel. Así, lo que queda del cristianismo es sólo «agua»: la palabra sin la corporeidad de Jesús pierde toda su fuerza. El cristianismo se convierte entonces en pura doctrina, puro moralismo y una simple cuestión intelectual, pero le faltan la carne y la sangre. Ya no se acepta el carácter redentor de la sangre de Jesús. Incomoda a la armonía intelectual.

¿Quién puede dejar de ver en esto algunas de las amenazas que sufre nuestro cristianismo actual? El agua y la sangre van unidas; encarnación y cruz, bautismo, palabra y sacramento son inseparables. Y a esta tríada del testimonio hay que añadir el *Pneuma*. Schnackenburg (*Die Johannesbriefe*, p. 260) hace notar justamente que, en este contexto, «el testimonio del Espíritu en la Iglesia y a través de la Iglesia se entiende en el sentido de *Jn* 15, 26; 16, 10».

Volvamos a las palabras sobre la revelación de Jesús con ocasión de la fiesta de las Tiendas que nos relata Juan en 7, 37ss. «El último día, el más solemne de la fiesta, Jesús en pie gritaba: “El que tenga sed, que venga a mí; el que cree en mí que beba”; como dice la Escritura: “De sus entrañas manarán torrentes de agua viva”...». Estas palabras se encuentran en el marco del rito de la fiesta, consistente en tomar agua de la fuente de Siloé para llevar una ofrenda de agua al templo en los siete días que dura la fiesta. El séptimo día los sacerdotes daban siete vueltas en torno al altar con la vasija de oro antes de derramar el agua sobre él. Estos ritos del agua se remontan, de una parte, al origen de la fiesta en el contexto de las religiones naturales: en un principio la fiesta era una súplica para implorar la lluvia, tan necesaria en una tierra amenazada por la sequía; pero más tarde el rito se convirtió en una evocación histórico-salvífica del agua que Dios hizo brotar de la roca para los judíos durante su travesía del desierto, no obstante todas sus dudas y temores (cf. *Nm* 20, 1-13).

El agua que brota de la roca, en fin, se fue transformando cada vez más en uno de los temas que formaban parte del contenido de la esperanza mesiánica: Moisés había dado a Israel, durante la travesía del desierto, pan del cielo y agua de la roca. En consecuencia, también se esperaban del nuevo Moisés, del Mesías, estos dos dones básicos para la vida. Esta interpretación mesiánica del don del agua aparece reflejada en la Primera Carta de san Pablo a los Corintios: «Todos comieron el mismo alimento espiritual; y todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebieron de la roca espiritual que los seguía; y la roca era Cristo» (10, 3s).

Jesús responde a esa esperanza con las palabras que pronuncia casi como insertándolas en el rito del agua: Él es el nuevo Moisés. Él mismo es la roca que da la vida. Al igual que en el sermón sobre el pan se presenta a sí mismo como el verdadero pan venido del cielo, aquí se presenta —de modo similar a lo que ha hecho ante la Samaritana— como el agua viva a la que tiende la sed más profunda del hombre, la sed de vida, de «vida... en abundancia» (Jn 10, 10); una vida no condicionada ya por la necesidad que ha de ser continuamente satisfecha, sino que brota por sí misma desde el interior. Jesús responde también a la pregunta: ¿cómo se bebe esta agua de vida? ¿Cómo se llega hasta la fuente y se toma el agua? «El que cree en mí...». La fe en Jesús es el modo en que se bebe el agua viva, en que se bebe la vida que ya no está amenazada por la muerte.

Pero tenemos que escuchar con más atención el texto, que continúa así: «Como dice la Escritura: De sus en-

trañas manarán torrentes de agua viva» (*Jn* 7, 38). ¿De qué entrañas? Desde los tiempos más remotos existen dos respuestas diferentes a esta pregunta. La tradición alejandrina fundada por Orígenes († c. 254), al que se suman también los grandes Padres latinos Jerónimo y Agustín, dice así: «El que cree... de sus entrañas manarán...». El hombre que cree se convierte él mismo en un manantial, en un oasis del que brota agua fresca y cristalina, la fuerza dispensadora de vida del Espíritu creador. Pero junto a ella aparece —aunque con menor difusión— la tradición de Asia Menor, que por su origen está más próxima a Juan y está documentada por Justino († 165), Ireneo, Hipólito, Cipriano y Efrén. Poniendo los signos de puntuación de otro modo, lee así: «Quien tenga sed que venga a mí, y beba quien cree en mí. Como dice la Escritura, de su seno manarán ríos». «Su seno» hace referencia ahora a Cristo: Él es la fuente, la roca viva, de la que brota el agua nueva.

Desde un punto de vista puramente lingüístico es más convincente la primera interpretación, y por eso se han sumado a ella —además de los grandes Padres de la Iglesia— la mayoría de los exegetas modernos. Desde el punto de vista del contenido, sin embargo, hay más elementos a favor de la segunda interpretación, la «de Asia Menor», a la que por ejemplo se une Schnackenburg, sin que ello suponga necesariamente una contraposición excluyente a la lectura «alejandrina». Una clave importante para la interpretación se encuentra en el inciso «como dice la Escritura». Jesús hace hincapié en el hecho de estar en continuidad con la Escritura, en continuidad con la historia de Dios con los hombres. Todo el Evangelio de Juan, como tam-

bién los Evangelios sinópticos y toda la literatura del Nuevo Testamento, legitiman la fe en Jesús sosteniendo que en Él confluyen todos los ríos de la Escritura, que a partir de Él se muestra el sentido coherente de la Escritura, de todo lo que se espera, de todo a lo que se tiende.

Pero ¿dónde habla la Escritura de esta fuente viva? Obviamente, Juan no piensa en un único pasaje, sino precisamente en «la Escritura», una visión que abarca todos sus textos. Anteriormente hemos encontrado una pista importante: la historia de la roca que surte de agua y que en Israel se había convertido en una imagen de esperanza. La segunda gran pista nos la ofrece Ezequiel 47, 1-12, la visión del nuevo templo: «Por debajo del umbral del templo manaba agua hacia Levante» (47, 1). Unos cincuenta años más tarde, Zacarías retoma de nuevo la imagen: «Aquel día brotará un manantial contra los pecados e impurezas para la dinastía de David y los habitantes de Jerusalén» (13, 1). «Aquel día brotará un manantial en Jerusalén...» (14, 8). El último capítulo de la Sagrada Escritura reinterpreta estas imágenes y al mismo tiempo les confiere toda su grandeza: «Me mostró a mí, Juan, el río de agua viva, luciente como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero» (Ap 22, 1).

Ya en la breve referencia al episodio de la purificación del templo hemos visto que Juan considera al Señor resucitado, su cuerpo, como el nuevo templo que ansiaban no sólo el Antiguo Testamento, sino todos los pueblos (cf. 2, 21). Por eso, en las palabras sobre los ríos de agua viva podemos percibir también una alusión al nuevo templo: sí, existe ese templo. Existe esa corriente de vida prometida que purifica la tierra sali-

na, que hace madurar una vida abundante y que da frutos. Él es quien, con un amor «hasta el extremo», ha pasado por la cruz y ahora vive en una vida que ya no puede ser amenazada por muerte alguna. Es Cristo vivo. Así, la frase pronunciada durante la fiesta de las Tiendas no sólo anticipa la nueva Jerusalén, en la que Dios mismo habita y es fuente de vida, sino que inmediatamente indica con antelación el cuerpo del Crucificado, del que brota sangre y agua (cf. 19, 34). Lo muestra como el verdadero templo, que no está hecho de piedra ni construido por mano de hombre y, precisamente por eso, porque significa la presencia viva de Dios en el mundo, es y será también fuente de vida para todos los tiempos.

Quien mire con atención la historia puede llegar a ver este río que, desde el Gólgota, desde el Jesús crucificado y resucitado, discurre a través de los tiempos. Puede ver cómo allí donde llega este río la tierra se purifica, crecen árboles llenos de frutos; cómo de esta fuente de amor que se nos ha dado y se nos da fluye la vida, la vida verdadera.

Esta interpretación fundamental sobre Cristo —como ya se ha señalado— no excluye que estas palabras se puedan aplicar, por derivación, también a los creyentes. Una frase del evangelio apócrifo de Tomás (108) apunta en una dirección semejante a la del Evangelio de Juan: «El que bebe de mi boca, se volverá como yo» (Barrett, p. 334). El creyente se hace uno con Cristo y participa de su fecundidad. El hombre creyente y que ama con Cristo se convierte en un pozo que da vi-

da. Esto se puede ver perfectamente también en la historia: los santos son como un oasis en torno a los cuales surge la vida, en torno a los cuales vuelve algo del paraíso perdido. Y, en definitiva, es siempre Cristo mismo la fuente que se da en abundancia.

La vid y el vino

Mientras el agua es un elemento fundamental para la vida de todas las criaturas de la tierra, el pan de trigo, el vino y el aceite de oliva son dones típicos de la cultura mediterránea. El canto solemne de la creación, el Salmo 104, habla en primer lugar de la hierba, que Dios ha pensado para el ganado, y después menciona lo que Dios regala al hombre a través de la tierra: el pan que se obtiene de la tierra, el vino que le alegra el corazón y, finalmente, el aceite, que da brillo a su rostro. Luego habla otra vez del pan que lo fortalece (cf. vv. 14s). Los tres grandes dones de la tierra se han convertido, junto con el agua, en los elementos sacramentales fundamentales de la Iglesia, en los cuales los frutos de la creación se convierten en vehículos de la acción de Dios en la historia, en «signos» mediante los cuales Él nos muestra su especial cercanía.

Los tres dones presentan características distintas entre sí y, por ello, cada uno tiene una función diferente de signo. El pan, preparado en su forma más sencilla con agua y harina de trigo molida —a lo que se añade naturalmente el fuego y el trabajo del hombre— es el alimento básico. Es propio tanto de los pobres como de los ricos, pero sobre todo de los pobres. Represen-

ta la bondad de la creación y del Creador, pero al mismo tiempo la humildad de la sencillez de la vida cotidiana. En cambio, el vino representa la fiesta; permite al hombre sentir la magnificencia de la creación. Así, es propio de los ritos del sábado, de la Pascua, de las bodas. Y nos deja vislumbrar algo de la fiesta definitiva de Dios con la humanidad, a la que tienden todas las esperanzas de Israel. «El Señor todopoderoso preparará en este monte [Sión] para todos los pueblos un festín... un festín de vinos de solera... de vinos refinados...» (*Is* 25, 6). Finalmente, el aceite proporciona al hombre fuerza y belleza, posee una fuerza curativa y nutritiva. En la unción de profetas, reyes y sacerdotes, es signo de una exigencia más elevada.

El aceite de oliva —por lo que he podido apreciar— no aparece en el Evangelio de Juan. El costoso «aceite de nardo», con el que el Señor fue ungido por María en Betania antes de su pasión (cf. *Jn* 12, 3), era considerado de origen oriental. En esta escena aparece, por una parte, como signo de la santa prodigalidad del amor y, por otra, como referencia a la muerte y a la resurrección. El pan lo encontramos en la escena de la multiplicación de los panes, ampliamente documentada también por los sinópticos, e inmediatamente después en el gran sermón eucarístico del Evangelio de Juan. El don del vino nuevo se encuentra en el centro de la boda de Caná (cf. 2, 1-12), mientras que, en sus sermones de despedida, Jesús se presenta como la verdadera vid (cf. 15, 1-10).

Centrémonos ahora en estos dos últimos textos. A primera vista, el milagro de Caná parece que se separa un

poco de los otros signos empleados por Jesús. ¿Qué sentido puede tener que Jesús proporcione una gran cantidad de vino —unos 520 litros— para una fiesta privada? Debemos, pues, analizar el asunto con más detalle, para comprender que en modo alguno se trata de un lujo privado, sino de algo con mucho más alcance. Para empezar, es importante la datación: «Tres días después había una boda en Caná de Galilea» (2, 1). No está muy claro a qué fecha anterior hace referencia con la indicación del tercer día; pero precisamente por eso parece evidente que el evangelista otorga una gran importancia a esta indicación temporal simbólica que él nos ofrece como clave para entender el episodio.

En el Antiguo Testamento, el tercer día hace referencia al día de la teofanía como, por ejemplo, en el relato central del encuentro entre Dios e Israel en el Sinaí: «Al amanecer del tercer día, hubo truenos y relámpagos... El Señor había bajado sobre él en medio del fuego» (*Ex* 19, 16-18). Al mismo tiempo, es posible percibir aquí una referencia anticipada a la teofanía final y decisiva de la historia: la resurrección de Cristo al tercer día, en la cual los anteriores encuentros con Dios dejan paso a la irrupción definitiva de Dios en la tierra; la resurrección en la cual se rasga la tierra de una vez por todas, sumida en la vida misma de Dios. Se encuentra aquí una alusión a que se trata de una primera manifestación de Dios que está en continuidad con los acontecimientos del Antiguo Testamento, los cuales llevan consigo un carácter de promesa y tienden a su cumplimiento. Los exegetas han contado los días precedentes en los que, según el Evangelio de Juan, había tenido lugar la elección de los discípulos (p. ej.

Barrett, p. 213); concluyen que este «tercer día» sería al mismo tiempo el sexto o séptimo desde el comienzo de las llamadas; como séptimo día sería, por así decirlo, el día de la fiesta de Dios para la humanidad, anticipo del sábado definitivo descrito, por ejemplo, en la profecía de Isaías que se cita poco antes en el texto.

Hay otro elemento fundamental del relato relacionado con esta datación. Jesús dice a María, su madre, que todavía no le ha llegado su «hora». Eso significa, en primer lugar, que Él no actúa ni decide simplemente por iniciativa suya, sino en consonancia con la voluntad del Padre, siempre a partir del designio del Padre. De modo más preciso, la «hora» hace referencia a su «glorificación», en que cruz y resurrección, así como su presencia universal a través de la palabra y el sacramento, se ven como un todo único. La hora de Jesús, la hora de su «gloria», comienza en el momento de la cruz y tiene su exacta localización histórica: cuando los corderos de la Pascua son sacrificados, Jesús derrama su sangre como el verdadero Cordero. Su hora procede de Dios, pero está fijada con extrema precisión en el contexto de la historia, unida a una fecha litúrgica y, precisamente por ello, es el comienzo de la nueva liturgia en «espíritu y verdad». Cuando en aquel instante Jesús habla a María de su hora, está relacionando precisamente ese momento con el del misterio de la cruz concebido como su glorificación. Esa hora no había llegado todavía, esto se debía precisar antes de nada. Y, no obstante, Jesús tiene el poder de anticipar esta «hora» misteriosamente con signos. Por tanto, el

milagro de Caná se caracteriza como una anticipación de la hora y está interiormente relacionado con ella.

¿Cómo podríamos olvidar que este conmovedor misterio de la anticipación de la hora se sigue produciendo todavía? Así como Jesús, ante el ruego de su madre, anticipa simbólicamente su hora y, al mismo tiempo, se remite a ella, lo mismo ocurre siempre de nuevo en la Eucaristía: ante la oración de la Iglesia, el Señor anticipa en ella su segunda venida, viene ya, celebra ahora la boda con nosotros, nos hace salir de nuestro tiempo lanzándonos hacia aquella «hora».

De esta manera comenzamos a entender lo sucedido en Caná. La señal de Dios es la sobreabundancia. Lo vemos en la multiplicación de los panes, lo volvemos a ver siempre, pero sobre todo en el centro de la historia de la salvación: en el hecho de que se derrocha a sí mismo por la mísera criatura que es el hombre. Este exceso es su «gloria». La sobreabundancia de Caná es, por ello, un signo de que ha comenzado la fiesta de Dios con la humanidad, su entregarse a sí mismo por los hombres. El marco del episodio —la boda— se convierte así en la imagen que, más allá de sí misma, señala la hora mesiánica: la hora de las nupcias de Dios con su pueblo ha comenzado con la venida de Jesús. La promesa escatológica irrumpe en el presente.

En esto, la historia de Caná tiene un punto en común con el relato de san Marcos sobre la pregunta que los discípulos de Juan y los fariseos hacen a Jesús: «¿Por qué tus discípulos no guardan el ayuno?». La respuesta de Jesús dice así: «¿Es que pueden ayunar los ami-

gos del novio, mientras el novio está con ellos?» (cf *Mc* 2, 18s) Jesús se presenta aquí como el «novio» de las nupcias prometidas de Dios con su pueblo, introduciendo así misteriosamente su existencia, El mismo, en el misterio de Dios En Jesús, de manera insospechada, Dios y el hombre se hacen uno, se celebran las «bodas», las cuales, sin embargo —y esto es lo que Jesús subraya en su respuesta—, pasan por la cruz, por el momento en que el novio «será arrebatado»

Hay que considerar todavía otros dos aspectos del relato de Caná para sondear en cierta medida su profundidad cristológica la autorrevelación de Jesús y su «gloria», que se nos ofrece El agua, que sirve para la purificación ritual, se convierte en vino, en signo y don de la alegría nupcial Aquí aparece algo del cumplimiento de la Ley, que llega a su culminación en el ser y actuar de Jesús

No se niega la Ley, no se deja a un lado, sino que se lleva a cumplimiento su intrínseca expectativa La purificación ritual queda al fin y al cabo como un rito, como un gesto de esperanza Sigue siendo «agua», al igual que lo sigue siendo ante Dios todo lo que el hombre hace solo con sus fuerzas humanas La pureza ritual nunca es suficiente para hacer al hombre «capaz» de Dios, para dejarlo realmente «puro» ante Dios El agua se convierte en vino El don de Dios, que se entrega a sí mismo, viene ahora en ayuda de los esfuerzos del hombre, y con ello crea la fiesta de la alegría, una fiesta que solamente la presencia de Dios y de su don pueden instituir

La investigación de la historia de las religiones cita como paralelismo precristiano del relato de Cana el mito de Dionisos, el dios que habría descubierto la vid y a quien se atribuye la transformación del agua en vino, un suceso mítico que se celebraba también litúrgicamente. El gran teólogo judío Filón de Alejandría (c. 13 a.C. hasta c. 45/50 d.C.) dio a este relato una nueva interpretación desmitificándolo: el verdadero dispensador del vino —afirma— es el *Logos* divino, El es quien nos proporciona la alegría, la dulzura, el regocijo del vino verdadero. Pero además, Filón relaciona esta teología del *Logos*, en la perspectiva de la historia de la salvación, con Melquisedec, que presentó pan y vino para ofrecerlos en sacrificio. En Melquisedec el *Logos* es quien actúa y nos ofrece los dones esenciales para el ser humano, así, aparece al mismo tiempo como el sacerdote de una liturgia cósmica (Barrett, pp. 211s).

Es más que dudoso que Juan pensara en antecedentes de este tipo. Pero dado que Jesús mismo al explicar su misión hace referencia al Salmo 110, en el que aparece el sacerdocio de Melquisedec (cf. Mc 12, 35-37), dado que la Carta a los Hebreos —relacionada teológicamente con el Evangelio de Juan— revela de forma precisa la teología de Melquisedec, dado que Juan presenta a Jesús como el *Logos* de Dios y Dios mismo, dado, en fin, que el Señor nos ha dado el pan y el vino como vehículos de la Nueva Alianza, seguramente también es lícito razonar basándose en tales relaciones, y ver reflejado así en el relato de Caná el misterio del *Logos* y su liturgia cósmica, en la cual el mito de Dionisos es radicalmente transformado, pero también llevado a la verdad que encierra.

Mientras la historia de Caná trata del fruto de la vid con su rico simbolismo, en Juan 15 —en el contexto de los sermones de despedida— Jesús retoma la antiquísima imagen de la vid y lleva a término la visión que hay en ella. Para entender este sermón de Jesús es necesario considerar al menos *un* texto fundamental del Antiguo Testamento que contiene el tema de la vid y reflexionar brevemente sobre una parábola sinóptica afín, que recoge el texto veterotestamentario y lo transforma.

En Isaías 5, 1-7 nos encontramos una canción de la viña. Probablemente el profeta la ha cantado con ocasión de la fiesta de las Tiendas, en el marco de la alegre atmósfera que caracterizaba su celebración, que duraba ocho días (cf. *Dt* 16, 14). Uno se puede imaginar cómo en las plazas, entre las chozas de ramas y hojas, se ofrecía todo tipo de representaciones, y cómo el profeta apareció entre los que celebraban la fiesta anunciándoles un canto de amor: el canto de su amigo y su viña. Todos sabían que la «viña» era la imagen de la esposa (cf. *Ct* 2, 15; 7, 13); así, esperaban algo ameno que correspondiera al clima de la fiesta. Y, en efecto, el canto empezaba bien: el amigo tenía una viña en un suelo fértil, en el que plantó cepas selectas, y hacía todo lo imaginable para su buen desarrollo. Pero después cambió la situación: la viña le decepcionó y en vez de fruto apetitoso no dio sino pequeños agracejos que no se podían comer. Los oyentes entienden lo que eso significa: la esposa había sido infiel, había defraudado la confianza y la esperanza, el amor que había esperado el amigo. ¿Cómo continuará la historia? El amigo abandona la viña al pillaje, repudia a la esposa dejándola en la deshonra que ella misma se había ganado.

Ahora está claro: la viña, la esposa, es Israel, son los mismos espectadores, a los que Dios ha mostrado el camino de la justicia en la *Torá*; estos hombres a los que había amado y por los que había hecho de todo, y que le han correspondido quebrantando la Ley y con un régimen de injusticias. El canto de amor se convierte en amenaza de juicio, finaliza con un horizonte sombrío, con la imagen del abandono de Israel por parte de Dios, tras el cual no se ve en ese momento promesa alguna. Se hace alusión a la situación que, en la hora angustiosa en que se verifique, se describe en el lamento ante Dios del Salmo 80: «Sacaste una vid de Egipto, expulsaste a los gentiles, y la trasplantaste; le preparaste el terreno... ¿Por qué has derribado su cerca para que la saqueen los viandantes...?» (vv. 9-13). En el Salmo, el lamento se convierte en súplica: «Cuida esta cepa que tu diestra plantó..., Dios de los ejércitos, restáuranos, que brille tu rostro y nos salve» (v. 16-20).

Tras los profundos cambios históricos que tuvieron lugar a partir del exilio, todavía era ésta fundamentalmente la situación antigua y nueva que Jesús se encontró en Israel, y habló al corazón de su pueblo. En una parábola posterior, ya cercano a su pasión, retoma el canto de Isaías modificándolo (cf. *Mc* 12, 1-12). Sin embargo, en sus palabras ya no aparece la vid como imagen de Israel; Israel está ahora representado más bien por los arrendatarios de una viña, cuyo dueño ha marchado y reclama desde lejos los frutos que le corresponden. La historia de la lucha siempre nueva de Dios por y con Israel se muestra en una sucesión de «cria-

dos» que, por encargo del dueño, llegan para recoger la renta, su parte de la vendimia. En el relato, que habla del maltrato, más aún, del asesinato de los criados, aparece reflejada la historia de los profetas, su sufrimiento y lo infructuoso de sus esfuerzos.

Finalmente, en un último intento, el dueño envía a su «hijo querido», el heredero, quien como tal también puede reclamar la renta ante los jueces y, por ello, cabe esperar que le presten atención. Pero ocurre lo contrario: los viñadores matan al hijo precisamente por ser el heredero; de esta manera, pretenden adueñarse definitivamente de la viña. En la parábola, Jesús continúa: «¿Qué hará el dueño de la viña? Acabará con los labradores y arrendará la viña a otros» (*Mc* 12, 9).

En este punto la parábola, como ocurre también en el canto de Isaías, pasa de ser un aparente relato de acontecimientos pasados a referirse a la situación de los oyentes. La historia se convierte de repente en actualidad. Los oyentes lo saben: Él habla de nosotros (cf. v. 12). Al igual que los profetas fueron maltratados y asesinados, así vosotros me queréis matar: hablo de vosotros y de mí.

La exégesis moderna acaba aquí, trasladando así de nuevo la parábola al pasado. Aparentemente habla sólo de lo que sucedió entonces, del rechazo del mensaje de Jesús por parte de sus contemporáneos; de su muerte en la cruz. Pero el Señor habla siempre en el presente y en vista del futuro. Habla precisamente también con nosotros y de nosotros. Si abrimos los ojos,

todo lo que se dice ¿no es de hecho una descripción de nuestro presente? ¿No es ésta la lógica de los tiempos modernos, de nuestra época? Declaramos que Dios ha muerto y, de esta manera, ¡nosotros mismos seremos dios! Por fin dejamos de ser propiedad de otro y nos convertimos en los únicos dueños de nosotros mismos y los propietarios del mundo. Por fin podemos hacer lo que nos apetezca. Nos desembarazamos de Dios; ya no hay normas por encima de nosotros, nosotros mismos somos la norma. La «viña» es nuestra. Empezamos a descubrir ahora las consecuencias que está teniendo todo esto para el hombre y para el mundo...

Regresemos al texto de la parábola. En Isaías no había en este punto promesa alguna en perspectiva; en el Salmo, en el momento en que se cumple la amenaza, el dolor se convierte en oración. Ésta es la situación de Israel, de la Iglesia y de la humanidad que se repite siempre. Una y otra vez volvemos a estar en la oscuridad de la prueba, pudiendo clamar a Dios: «¡Restáuranos!». En las palabras de Jesús, sin embargo, hay una promesa, una primera respuesta a la plegaria: «¡Cuida esta cepa!». El reino se traspasa a otros siervos: esta afirmación es tanto una amenaza de juicio como una promesa. Significa que el Señor mantiene firmemente en sus manos su viña, y que ya no está supeditado a los criados actuales. Esta amenaza-promesa afecta no sólo a los círculos dominantes de los que y con los que habla Jesús. Es válida también en el nuevo pueblo de Dios. No afecta a la Iglesia en su conjunto, es cierto, pero sí a las Iglesias locales, siempre de nuevo, tal co-

mo muestra la palabra del Resucitado a la Iglesia de Éfeso: «Arrepiéntete y vuelve a tu conducta primera. Si no te arrepientes, vendré a ti y arrancaré tu candelabro de su puesto...» (*Ap* 2, 5).

Pero a la amenaza y la promesa del traspaso de la viña a otros criados sigue una promesa mucho más importante. El Señor cita el Salmo 118, 22: «La piedra que desecharon los arquitectos es ahora la piedra angular». La muerte del Hijo no es la última palabra. Aquel que han matado no permanece en la muerte, no queda «desechado». Se convierte en un nuevo comienzo. Jesús da a entender que Él mismo será el Hijo ejecutado; predice su crucifixión y su resurrección, y anuncia que de Él, muerto y resucitado, Dios levantará una nueva edificación, un nuevo templo en el mundo.

Se abandona la imagen de la cepa y se reemplaza por la imagen del edificio vivo de Dios. La cruz no es el final, sino un nuevo comienzo. El canto de la viña no termina con el homicidio del hijo. Abre el horizonte para una nueva acción de Dios. La relación con Juan 2, con las palabras sobre la destrucción del templo y su nueva construcción, es innegable. Dios no fracasa; cuando nosotros somos infieles, Él sigue siendo fiel (cf. *2 Tm* 2, 13). Él encuentra vías nuevas y más anchas para su amor. La cristología indirecta de las primeras parábolas queda superada aquí gracias a una afirmación cristológica muy clara.

La parábola de la viña en los sermones de despedida de Jesús continúa toda la historia del pensamiento y de la reflexión bíblica sobre la vid, dándole una mayor profundidad. «Yo soy la verdadera la vid» (*Jn* 15, 1),

dice el Señor. En estas palabras resulta importante sobre todo el adjetivo «verdadera». Con mucho acierto dice Charles K. Barrett: «Fragmentos de significado a los que se alude veladamente mediante otras vides, aparecen aquí recogidos y explicitados a través de Él. Él es la *verdadera* vid» (p. 461). Pero el elemento esencial y de mayor relieve en esta frase es el «Yo soy»: el Hijo mismo se identifica con la vid, Él mismo se ha convertido en vid. Se ha dejado plantar en la tierra. Ha entrado en la vid: el misterio de la encarnación, del que Juan habla en el Prólogo, se retoma aquí de una manera sorprendentemente nueva. La vid ya no es una criatura a la que Dios mira con amor, pero que no obstante puede también arrancar y rechazar. Él mismo se ha hecho vid en el Hijo, se ha identificado para siempre y ontológicamente con la vid.

Esta vid ya nunca podrá ser arrancada, no podrá ser abandonada al pillaje: pertenece definitivamente a Dios, a través del Hijo Dios mismo vive en ella. La promesa se ha hecho irrevocable, la unidad indestructible. Éste es el nuevo y gran paso histórico de Dios, que constituye el significado más profundo de la parábola: encarnación, muerte y resurrección se manifiestan en toda su magnitud. «Cristo Jesús, el Hijo de Dios... no fue primero “sí” y luego “no”; en Él todo se ha convertido en un “sí”; en Él todas las promesas de Dios han recibido un “sí”» (2 Co 1, 19s): así es como lo expresa san Pablo.

El hecho es que la vid, mediante Cristo, es el Hijo mismo, es una realidad nueva, aunque, una vez más, ya se

encontraba preparada en la tradición bíblica. El Salmo 80, 18 había relacionado estrechamente al «Hijo del hombre» con la vid. Pero, puesto que ahora el Hijo se ha convertido Él mismo en la vid, esto comporta que precisamente de este modo sigue siendo una cosa sola con los suyos, con todos los hijos de Dios dispersos, que Él ha venido a reunir (cf. *Jn* 11, 52). La vid como atributo cristológico contiene también en sí misma toda una eclesiología. Significa la unión indisoluble de Jesús con los suyos que, por medio de Él y con Él, se convierten todos en «vid», y que su vocación es «permanecer» en la vid. Juan no conoce la imagen de Pablo del «cuerpo de Cristo». Sin embargo, la imagen de la vid expresa objetivamente lo mismo: la imposibilidad de separar a Jesús de los suyos, su ser uno con Él y en Él. Así, las palabras sobre la vid muestran el carácter irrevocable del don concedido por Dios, que nunca será retirado. En la encarnación Dios se ha comprometido a sí mismo; pero al mismo tiempo estas palabras nos hablan de la exigencia de este don, que siempre se dirige de nuevo a nosotros reclamando nuestra respuesta.

Como hemos dicho antes, la vid ya no puede ser arrancada, ya no puede ser abandonada al pillaje. Pero en cambio hay que purificarla constantemente. Purificación, fruto, permanencia, mandamiento, amor, unidad: éstas son las grandes palabras clave de este drama del ser en y con el Hijo en la vid, un drama que el Señor con sus palabras nos pone ante nuestra alma. Purificación: la Iglesia y el individuo siempre necesitan purificarse. Los actos de purificación, tan dolorosos como necesarios, aparecen a lo largo de toda la historia,

a lo largo de toda la vida de los hombres que se han entregado a Cristo. En estas purificaciones está siempre presente el misterio de la muerte y la resurrección. Hay que recortar la autoexaltación del hombre y de las instituciones; todo lo que se ha vuelto demasiado grande debe volver de nuevo a la sencillez y a la pobreza del Señor mismo. Solamente a través de tales actos de mortificación la fecundidad permanece y se renueva.

La purificación tiende al fruto, nos dice el Señor. ¿Cuál es el fruto que Él espera? Veamos en primer lugar el fruto que Él mismo ha producido con su muerte y resurrección. Isaías y toda la tradición profética habían dicho que Dios esperaba uvas de su viña y, con ello, un buen vino: una imagen para indicar la justicia, la rectitud, que se alcanza viviendo en la palabra de Dios, en la voluntad de Dios; la misma tradición habla de que Dios, en lugar de eso, no encuentra más que agracejos inútiles y para tirar: una imagen de la vida alejada de la justicia de Dios y que tiende a la injusticia, la corrupción y la violencia. La vid debe dar uva de calidad de la que se pueda obtener, una vez recogida, prensada y fermentada, un vino de calidad.

Recordemos que la imagen de la vid aparece también en el contexto de la Última Cena. Tras la multiplicación de los panes Jesús había hablado del verdadero pan del cielo que Él iba a dar, ofreciendo así una interpretación anticipada y profunda del Pan eucarístico. Resulta difícil imaginar que con las palabras sobre la vid no aluda tácitamente al nuevo vino selecto, al que ya se ha-

bía referido en Caná y que Él ahora nos regala: el vino que vendría de su pasión, de su amor «hasta el extremo» (Jn 13, 1). En este sentido, también la imagen de la vid tiene un trasfondo eucarístico; hace alusión al fruto que Jesús trae: su amor que se entrega en la cruz, que es el vino nuevo y selecto reservado para el banquete nupcial de Dios con los hombres. Aunque sin citarla expresamente, la Eucaristía resulta así comprensible en toda su grandeza y profundidad. Nos señala el fruto que nosotros, como sarmientos, podemos y debemos producir con Cristo y gracias a Cristo: el fruto que el Señor espera de nosotros es el amor —el amor que acepta con Él el misterio de la cruz y se convierte en participación de la entrega que hace de sí mismo— y también la verdadera justicia que prepara al mundo en vista del Reino de Dios.

Purificación y fruto van unidos; sólo a través de las purificaciones de Dios podemos producir un fruto que desemboque en el misterio eucarístico, llevando así a las nupcias, que es el proyecto de Dios para la historia. Fruto y amor van unidos: el fruto verdadero es el amor que ha pasado por la cruz, por las purificaciones de Dios. También el «permanecer» es parte de ello. En Juan 15, 1-10 aparece diez veces el verbo griego *ménein* (permanecer). Lo que los Padres llaman *perseverantia* —el perseverar pacientemente en la comunión con el Señor a través de todas las vicisitudes de la vida— aquí se destaca en primer plano. Resulta fácil un primer entusiasmo, pero después viene la constancia también en los caminos monótonos del desierto que

se han de atravesar a lo largo de la vida, la paciencia de proseguir siempre igual aun cuando disminuye el romanticismo de la primera hora y sólo queda el «sí» profundo y puro de la fe. Así es como se obtiene precisamente un buen vino. Agustín vivió profundamente la fatiga de esta paciencia después de la luz radiante del comienzo, después del momento de la conversión, y precisamente de este modo conoció el amor por el Señor y la inmensa alegría de haberlo encontrado.

Si el fruto que debemos producir es el amor, una condición previa es precisamente este «permanecer», que tiene que ver profundamente con esa fe que no se aparta del Señor. En el versículo 7 se habla de la oración como un factor esencial de este permanecer: a quien ora se le promete que será escuchado. Rezar en nombre de Jesús no es pedir cualquier cosa, sino el don fundamental que, en sus sermones de despedida, Él denomina como «la alegría», mientras que Lucas lo llama Espíritu Santo (cf. *Lc* 11, 13), lo que en el fondo significa lo mismo. Las palabras sobre el permanecer en el amor remiten al último versículo de la oración sacerdotal de Jesús (cf. *Jn* 17, 26), vinculando así también el relato de la vida al gran tema de la unidad, que allí el Señor presenta como una súplica al Padre.

El pan

El tema del pan ya lo hemos abordado detalladamente al tratar las tentaciones de Jesús; hemos visto que la tentación de convertir las piedras del desierto en pan plantea toda la problemática de la misión del Mesías;

además, en la deformación de esta misión por el demonio, aparece ya de forma velada la respuesta positiva de Jesús, que luego se esclarecerá definitivamente con la entrega de su cuerpo como pan para la vida del mundo en la noche anterior a la pasión. También hemos encontrado la temática del pan en la explicación de la cuarta petición del Padrenuestro, donde hemos intentado considerar las distintas dimensiones de esta petición y, con ello, llegar a una visión de conjunto del tema del pan en todo su alcance. Al final de la vida pública de Jesús en Galilea, la multiplicación de los panes se convierte, por un lado, en el signo eminente de la misión mesiánica de Jesús, pero al mismo tiempo en una encrucijada de su actuación, que a partir de entonces se convierte claramente en un camino hacia la cruz. Los tres Evangelios sinópticos relatan que dio de comer milagrosamente a cinco mil hombres (cf. *Mt* 14, 33-21; *Mc* 6, 32-44; *Lc* 9, 10b-17); Mateo y Marcos narran, además, que también dio de comer a cuatro mil personas (cf. *Mt* 15, 32-38; *Mc* 8, 1-9).

No podemos adentrarnos aquí en el rico contenido teológico de ambos relatos. Me limitaré a la multiplicación de los panes narrada por Juan (cf. *Jn* 6, 1-15); tampoco se la puede analizar aquí en detalle; así que nuestra atención se centrará directamente en la interpretación del acontecimiento que Jesús propone en su gran sermón sobre el pan al día siguiente en la sinagoga, al otro lado del lago. Hay que añadir una limitación más: no podemos considerar en todos sus pormenores este gran sermón que ha sido muy estudiado, y frecuentemente desmenuzado con meticulosidad por los exegetas. Sólo quisiera intentar poner de relieve sus

grandes líneas y, sobre todo, ponerlo en su lugar dentro de todo el contexto de la tradición a la que pertenece y a partir del cual hay que entenderlo.

El contexto fundamental en que se sitúa todo el capítulo es la comparación entre Moisés y Jesús: Jesús es el Moisés definitivo y más grande, el «profeta» que Moisés anunció a las puertas de la tierra santa y del que dijo Dios: «Pondré mis palabras en su boca y les dirá lo que yo le mande» (*Dt* 18, 18). Por eso no es casual que al final de la multiplicación de los panes, y antes de que intentaran proclamar rey a Jesús, aparezca la siguiente frase: «Éste sí que es el profeta que tenía que venir al mundo» (*Jn* 6, 14); del mismo modo que tras el anuncio del agua de la vida, en la fiesta de las Tiendas, las gentes decían: «Éste es de verdad el profeta» (7, 40). Teniendo, pues, a Moisés como trasfondo, aparecen los requisitos que debía tener Jesús. En el desierto, Moisés había hecho brotar agua de la roca, Jesús promete el agua de la vida, como hemos visto. Pero el gran don que se perfilaba en el recuerdo era sobre todo el maná: Moisés había regalado el pan del cielo, Dios mismo había alimentado con pan del cielo al pueblo errante de Israel. Para un pueblo en el que muchos sufrían el hambre y la fatiga de buscar el pan cada día, ésta era la promesa de las promesas, que en cierto modo lo resumía todo: la eliminación de toda necesidad, el don que habría saciado el hambre de todos y para siempre.

Antes de retomar esta idea, a partir de la cual se ha de entender el capítulo 6 del Evangelio de Juan, debemos completar la imagen de Moisés, pues sólo así se

precisa también la imagen que Juan tiene de Jesús. El punto central del que hemos partido en este libro, y al que siempre volvemos, es que Moisés hablaba cara a cara con Dios, «como un hombre habla con su amigo» (*Ex* 33, 11, cf. *Dt* 34, 10). Solo porque hablaba con Dios mismo podía llevar la Palabra de Dios a los hombres. Pero sobre esta cercanía con Dios, que se encuentra en el núcleo de la misión de Moisés y es su fundamento interno, se cierne una sombra. Pues a la petición de Moisés «¡Déjame ver tu gloria!» —en el mismo instante en que se habla de su amistad con Dios, de su acceso directo a Dios—, sigue la respuesta «Cuando pase mi gloria te pondré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi palma hasta que yo haya pasado, y cuando retire la mano, veras mis espaldas, porque mi rostro no se puede ver» (*Ex* 33, 18-22s). Así pues, Moisés ve sólo la espalda de Dios, porque su rostro «no se puede ver». Se percibe claramente la limitación impuesta también a Moisés.

La clave decisiva para la imagen de Jesús en el Evangelio de Juan se encuentra en la afirmación conclusiva del Prologo: «A Dios nadie lo ha visto jamás, el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (*Jn* 1, 18). Sólo quien es Dios, ve a Dios. Jesús. Él habla realmente a partir de la visión del Padre, a partir del diálogo permanente con el Padre, un diálogo que es su vida. Si Moisés nos ha mostrado y nos ha podido mostrar sólo la espalda de Dios, Jesús en cambio es la Palabra que procede de Dios, de la contemplación viva, de la unidad con Él. Relacionados con esto hay otros dos dones de Moisés que en Cristo adquieren su forma definitiva. Dios ha comunicado su

nombre a Moisés, haciendo posible así la relación entre Él y los hombres; a través de la transmisión del nombre que le ha sido manifestado, Moisés se convierte en mediador de una verdadera relación de los hombres con el Dios vivo; sobre esto ya hemos reflexionado al tratar la primera petición del Padrenuestro. En su oración sacerdotal Jesús acentúa que Él manifiesta el nombre de Dios, llevando a su fin también en este punto la obra iniciada por Moisés. Cuando tratemos la oración sacerdotal de Jesús tendremos que analizar con más detalle esta afirmación: ¿en qué sentido revela Jesús el «nombre» de Dios más allá de lo que lo hizo Moisés?

El otro don de Moisés, estrechamente relacionado tanto con la contemplación de Dios y la manifestación de su nombre como con el maná, y a través del cual el pueblo de Israel se convierte en pueblo de Dios, es la *Torá*; la palabra de Dios, que muestra el camino y lleva a la vida. Israel ha reconocido cada vez con mayor claridad que éste es el don fundamental y duradero de Moisés; que lo que realmente distingue a Israel es que conoce la voluntad de Dios y, así, el recto camino de la vida. El gran Salmo 119 es toda una explosión de alegría y agradecimiento por este don. Una visión unilateral de la Ley, que resulta de una interpretación unilateral de la teología paulina, nos impide ver esta alegría de Israel: la alegría de conocer la voluntad de Dios y, así, poder y tener el privilegio de vivir esa voluntad.

Con esta idea hemos vuelto —aunque parezca de modo inesperado— al sermón sobre el pan. En el desarrollo interno del pensamiento judío ha ido aclarándose

cada vez más que el verdadero pan del cielo, que alimentó y alimenta a Israel, es precisamente la Ley, la palabra de Dios. En la literatura sapiencial, la sabiduría, que se hace presente y accesible en la Ley, aparece como «pan» (*Pr* 9, 5); la literatura rabínica ha desarrollado más esta idea (Barrett, p. 301). Desde esta perspectiva hemos de entender el debate de Jesús con los judíos reunidos en la sinagoga de Cafarnaún. Jesús llama la atención sobre el hecho de que no han entendido la multiplicación de los panes como un «signo» —como era en realidad—, sino que todo su interés se centraba en lo referente al comer y saciarse (cf. *Jn* 6, 26). Entendían la salvación desde un punto de vista puramente material, el del bienestar general, y con ello rebajaban al hombre y, en realidad, excluían a Dios. Pero si veían el maná sólo desde el punto de vista del saciarse, hay que considerar que éste no era pan del cielo, sino sólo pan de la tierra. Aunque viniera del «cielo» era alimento terrenal; más aún, un sucedáneo que se acabaría en cuanto salieran del desierto y llegaran a tierra habitada.

Pero el hombre tiene hambre de algo más, necesita algo más. El don que alimente al hombre en cuanto hombre debe ser superior, estar a otro nivel. ¿Es la *Torá* ese otro alimento? En ella, a través de ella, el hombre puede de algún modo hacer de la voluntad de Dios su alimento (cf. *Jn* 4, 34). Sí, la *Torá* es «pan» que viene de Dios; pero sólo nos muestra, por así decirlo, la espalda de Dios, es una «sombra». «El pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo» (*Jn* 6, 33). Como los que le escuchaban seguían sin entenderlo, Jesús lo repite de un modo inequívoco: «Yo soy el pan de

vida. El que viene a mí no pasará hambre, y el que cree en mí no pasará nunca sed» (Jn 6, 35).

La Ley se ha hecho Persona. En el encuentro con Jesús nos alimentamos, por así decirlo, del Dios vivo, comemos realmente el «pan del cielo». De acuerdo con esto, Jesús ya había dejado claro antes que lo único que Dios exige es creer en Él. Los oyentes le habían preguntado: «¿Cómo podremos ocuparnos del trabajo que Dios quiere?» (Jn 6, 28). La palabra griega aquí utilizada, *ergázesthai*, significa «obtener a través del trabajo» (Barrett, p. 298). Los que escuchan están dispuestos a trabajar, a actuar, a hacer «obras» para recibir ese pan; pero no se puede «ganar» sólo mediante el trabajo humano, mediante el propio esfuerzo. Únicamente puede llegar a nosotros como don de Dios, como *obra de Dios*: toda la teología paulina está presente en este diálogo. La realidad más alta y esencial no la podemos conseguir por nosotros mismos; tenemos que dejar que se nos conceda y, por así decirlo, entrar en la dinámica de los dones que se nos conceden. Esto ocurre en la fe en Jesús, que es diálogo y relación viva con el Padre, y que en nosotros quiere convertirse de nuevo en palabra y amor.

Pero con ello no se responde todavía del todo a la pregunta de cómo podemos nosotros «alimentarnos» de Dios, vivir de Él de tal forma que Él mismo se convierta en nuestro pan. Dios se hace «pan» para nosotros ante todo en la encarnación del *Logos*: la Palabra se ha-

ce carne. El *Logos* se hace uno de nosotros y entra así en nuestro ámbito, en aquello que nos resulta accesible. Pero por encima de la encarnación de la Palabra, es necesario todavía un paso más, que Jesús menciona en las palabras finales de su sermón: su carne es vida «para» el mundo (6, 51). Con esto se alude, más allá del acto de la encarnación, al objetivo interior y a su última realización: la entrega que Jesús hace de sí mismo hasta la muerte y el misterio de la cruz.

Esto se ve más claramente en el versículo 53, donde el Señor menciona además su sangre, que Él nos da a «beber». Aquí no sólo resulta evidente la referencia a la Eucaristía, sino que además se perfila aquello en que se basa: el sacrificio de Jesús que derrama su sangre por nosotros y, de este modo, sale de sí mismo, por así decirlo, se derrama, se entrega a nosotros.

Así pues, en este capítulo, la teología de la encarnación y la teología de la cruz se entrecruzan; ambas son inseparables. No se puede oponer la teología pascual de los sinópticos y de san Pablo a una teología supuestamente pura de la encarnación en san Juan. La encarnación de la Palabra de la que habla el Prólogo apunta precisamente a la entrega del cuerpo en la cruz que se nos hace accesible en el sacramento. Juan sigue aquí la misma línea que desarrolla la Carta a los Hebreos partiendo del Salmo 40, 6-8: «Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, pero me has preparado un cuerpo» (*Hb* 10, 5). Jesús se hace hombre para entregarse y ocupar el lugar del sacrificio de los animales, que sólo podían ser el gesto de un anhelo, pero no una respuesta.

Las palabras de Jesús sobre el pan, por un lado, orientan el gran movimiento de la encarnación y del camino pascual hacia el sacramento en el que encarnación y Pascua siempre coexisten, pero por otra parte, introduce también el sacramento, la sagrada Eucaristía, en el gran contexto del descenso de Dios hacia nosotros y por nosotros. Así, por un lado se acentúa expresamente el puesto de la Eucaristía en el centro de la vida cristiana: aquí Dios nos regala realmente el maná que la humanidad espera, el verdadero «pan del cielo», aquello con lo que podemos vivir en lo más hondo como hombres. Pero al mismo tiempo se ve la Eucaristía como el gran encuentro permanente de Dios con los hombres, en el que el Señor se entrega como «carne» para que en Él, y en la participación en su camino, nos convirtamos en «espíritu». Del mismo modo que Él, a través de la cruz, se transformó en una nueva forma de corporeidad y humanidad que se compenetra con la naturaleza de Dios, esa comida debe ser para nosotros una apertura de la existencia, un paso a través de la cruz y una anticipación de la nueva existencia, de la vida en Dios y con Dios.

Por ello, al final del discurso, donde se hace hincapié en la encarnación de Jesús y el comer y beber «la carne y la sangre del Señor», aparece la frase: «El Espíritu es quien da la vida; la carne no sirve de nada» (*Jn* 6, 63). Esto nos recuerda las palabras de san Pablo: «El primer hombre, Adán, se convirtió en ser vivo. El último Adán, en espíritu que da vida» (*1 Co* 15, 45). No se anula nada del realismo de la encarnación, pero se subraya la perspectiva pascual del sacramento: sólo a través de la cruz y de la transformación que ésta pro-

duce se nos hace accesible esa carne, arrastrándonos también a nosotros en el proceso de dicha transformación. La devoción eucarística tiene que aprender siempre de esta gran dinámica cristológica, más aún, cósmica.

Para entender en toda su profundidad el sermón de Jesús sobre el pan debemos considerar, finalmente, una de las palabras clave del Evangelio de Juan, que Jesús pronuncia el Domingo de Ramos en previsión de la futura Iglesia universal, que incluirá a judíos y griegos —a todos los pueblos del mundo—: «Os aseguro que, si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda infecundo; pero, si muere, da mucho fruto» (12, 24). En lo que denominamos «pan» se contiene el misterio de la pasión. El pan presupone que la semilla —el grano de trigo— ha caído en la tierra, «ha muerto», y que de su muerte ha crecido después la nueva espiga. El pan terrenal puede llegar a ser portador de la presencia de Cristo porque lleva en sí mismo el misterio de la pasión, reúne en sí muerte y resurrección. Así, en las religiones del mundo el pan se había convertido en el punto de partida de los mitos de muerte y resurrección de la divinidad, en los que el hombre expresaba su esperanza en una vida después de la muerte.

A este respecto, el cardenal Schönborn recuerda el proceso de conversión del gran escritor británico Clive Staples Lewis, que leyendo una obra en doce volúmenes sobre esos mitos llegó a la conclusión de que también ese Jesús que tomó el pan en sus manos y dijo «Éste es mi cuerpo», era sólo «otra divinidad del grano, un rey del grano que ofrece su vida por la vida del

mundo». Pero un día oyó decir en una conversación «a un ateo convencido... que las pruebas de la historicidad de los Evangelios eran sorprendentemente persuasivas» (Schönborn, pp. 23s). Y a él se le ocurrió: «Qué extraño. Toda esta historia del Dios que muere, parece como si realmente hubiera sucedido *una vez*» (G. Kranz, cit. en Schönborn, pp. 23s).

Sí, ha ocurrido realmente. Jesús no es un mito, es un hombre de carne y hueso, una presencia del todo real en la historia. Podemos visitar los lugares donde estuvo y andar por los caminos que Él recorrió, podemos oír sus palabras a través de testigos. Ha muerto y ha resucitado. El misterio de la pasión que encierra el pan, por así decirlo, le ha esperado, se ha dirigido hacia Él; y los mitos lo han esperado a Él, en quien el deseo se ha hecho realidad. Lo mismo puede decirse del vino. También él comporta una pasión: ha sido prensado, y así la uva se ha convertido en vino. Los Padres han ido más lejos en su interpretación de este lenguaje oculto de los dones eucarísticos. Me gustaría mencionar aquí sólo un ejemplo. En la denominada *Didaché* (tal vez en torno al año 100) se implora sobre el pan destinado a la Eucaristía: «Como este pan partido estaba esparcido por las montañas y al ser reunido se hizo uno, que también tu Iglesia sea reunida de los extremos de la tierra en tu reino» (IX, 4).

El pastor

La imagen del pastor, con la cual Jesús explica su misión tanto en los sinópticos como en el Evangelio de

Juan, cuenta con una larga historia precedente. En el antiguo Oriente, tanto en las inscripciones de los reyes sumerios como en el ámbito asirio y babilónico, el rey se considera como el pastor establecido por Dios; el «apacentar» es una imagen de su tarea de gobierno. La preocupación por los débiles es, a partir de esta imagen, uno de los cometidos del soberano justo. Así, se podría decir que, desde sus orígenes, la imagen de Cristo buen pastor es un evangelio de Cristo rey, que deja traslucir la realeza de Cristo.

Los precedentes inmediatos de la exposición en figuras de Jesús se encuentran naturalmente en el Antiguo Testamento, en el que Dios mismo aparece como el pastor de Israel. Esta imagen ha marcado profundamente la piedad de Israel y, sobre todo en los tiempos de calamidad, se ha convertido en un mensaje de consuelo y confianza. Esta piedad confiada tiene tal vez su expresión más bella en el Salmo 23: El Señor es mi pastor. «Aunque camine por cañadas oscuras nada temo, porque tú vas conmigo...» (v. 4). La imagen de Dios pastor se desarrolla más en los capítulos 34-37 de Ezequiel, cuya visión, recuperada con detalle en el presente, se retoma en las parábolas sobre los pastores de los sinópticos y en el sermón de Juan sobre el pastor, como profecía de la actuación de Jesús. Ante los pastores egoístas que Ezequiel encuentra en su tiempo y a los que recrimina, el profeta anuncia la promesa de que Dios mismo buscará a sus ovejas y cuidará de ellas. «Las sacaré de entre los pueblos, las congregaré de los países, las traeré a la tierra... Yo mismo apacentaré a mis ovejas, yo mismo las haré sestar... Buscaré las ovejas perdidas, haré volver a las descarriadas,

vendaré a las heridas, curaré a las enfermas; a las gordas y fuertes las guardaré» (34, 13.15-16).

Ante las murmuraciones de los fariseos y de los escribas porque Jesús compartía mesa con los pecadores, el Señor relata la parábola de las noventa y nueve ovejas que están en el redil, mientras una anda descarriada, y a la que el pastor sale a buscar, para después llevarla a hombros todo contento y devolverla al redil. Con esta parábola Jesús les dice a sus adversarios: ¿no habéis leído la palabra de Dios en Ezequiel? Yo sólo hago lo que Dios como verdadero pastor ha anunciado: buscaré las ovejas perdidas, traeré al redil a las descarriadas.

En un momento tardío de las profecías veterotestamentarias se produce un nuevo giro sorprendente y profundo en la representación de la imagen del pastor, que lleva directamente al misterio de Jesucristo. Mateo nos narra que Jesús, de camino hacia el monte de los Olivos después de la Última Cena, predice a sus discípulos que pronto iba a ocurrir lo que estaba anunciado en Zacarías 13, 7: «Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas del rebaño» (Mt 26, 31). En efecto, aparece aquí, en Zacarías, la visión de un pastor «que, según el designio de Dios, sufre la muerte, dando inicio al último gran cambio de rumbo de la historia» (Jeremias, ThWNT VI 487).

Esta sorprendente visión del pastor asesinado, que a través de la muerte se convierte en salvador, está estrechamente unida a otra imagen del Libro de Zacarías: «Derramaré sobre la dinastía de David y sobre los ha-

bitantes de Jerusalén un espíritu de gracia y de clemencia. Me mirarán a mí, a quien traspasaron; harán llanto como llanto por el hijo único... Aquel día será grande el duelo de Jerusalén, como el luto de Hadad-Rimón en el valle de Megido... Aquel día manará una fuente para que en ella puedan lavar su pecado y su impureza la dinastía de David y los habitantes de Jerusalén» (12, 10.11; 13, 1). Hadad-Rimón era una de las divinidades de la vegetación, muerta y resucitada, como ya hemos visto antes en relación con el pan que presupone la muerte y la resurrección del grano. Su muerte, a la que le seguía luego la resurrección, se celebraba con lamentos rituales desenfrenados; para quienes participaban —el profeta y sus lectores forman parte también de este grupo—, estos ritos se convertían en la imagen primordial por excelencia del luto y del lamento. Para Zacarías, Hadad-Rimón es una de las vanas divinidades que Israel despreciaba, que desenmascara como un sueño mítico. A pesar de todo, esta divinidad se convierte a través del rito del lamento en la misteriosa prefiguración de Alguien que existe verdaderamente.

Se aprecia una relación interna con el siervo de Dios del Deutero-Isaías. Los últimos profetas de Israel vislumbran, sin poder explicar mejor la figura, al Redentor que sufre y muere, al pastor que se convierte en cordero. Karl Elliger comenta al respecto: «Pero por otro lado su mirada [de Zacarías] se dirige con gran seguridad a una nueva lejanía y gira en torno a la figura del que ha sido traspasado con una lanza en la cruz en la cima del Gólgota, pero sin distinguir claramente la figura del Cristo, aunque con la mención de Hadad-Rimón se haga una alusión también al misterio de la Re-

surrección, aunque se trate sólo de una alusión... sobre todo sin ver claramente la relación verdadera entre la cruz y la fuente contra todo pecado e impureza» (ATD vol. 25, 1964⁵, p. 72). Mientras que en Mateo, al comienzo de la historia de la pasión, Jesús cita a Zacarías 13, 7 —la imagen del pastor asesinado—, Juan cierra el relato de la crucifixión del Señor con una referencia a Zacarías 12, 10: «Mirarán al que atravesaron» (19, 37). Ahora ya está claro: el asesinado y el salvador es Jesucristo, el Crucificado.

Juan relaciona todo esto con la visión de Zacarías de la fuente que limpia los pecados y las impurezas: del costado abierto de Jesús brotó sangre y agua (cf. *Jn* 19, 34). El mismo Jesús, el que fue traspasado en la cruz, es la fuente de la purificación y de la salvación para todo el mundo. Juan lo relaciona además con la imagen del cordero pascual, cuya sangre tiene una fuerza purificadora: «No le quebrantarán un hueso» (*Jn* 19, 36; cf. *Ex* 12, 46). Así se cierra al final el círculo enlazando con el comienzo del Evangelio, cuando el Bautista, al ver a Jesús, dice: «Éste es el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (1, 29). La imagen del cordero, que en el Apocalipsis resulta determinante aunque de un modo diferente, recorre así todo el Evangelio e interpreta a fondo también el sermón sobre el pastor, cuyo punto central es precisamente la entrega de la vida por parte de Jesús.

Sorprendentemente, el discurso del pastor no comienza con la afirmación «Yo soy el buen pastor» sino con otra imagen: «Os aseguro que yo soy la puerta de las

ovejas» (*Jn* 10, 7). Jesús había dicho antes: «Os aseguro que el que no entra por la puerta en el aprisco de las ovejas, sino que salta por otra parte, ése es ladrón y bandido; pero el que entra por la puerta es pastor de las ovejas» (10, 1s). Este paso tal vez se puede entender sólo en el sentido de que Jesús da aquí la pauta para los pastores de su rebaño tras su ascensión al Padre. Se comprueba que alguien es un buen pastor cuando entra a través de Jesús, entendido como la puerta. De este modo, Jesús sigue siendo, en sustancia, el pastor: el rebaño le «pertenece» sólo a Él.

Cómo se realiza concretamente este entrar a través de Jesús como puerta nos lo muestra el apéndice del Evangelio en el capítulo 21, cuando se confía a Pedro la misma tarea de pastor que pertenece a Jesús. Tres veces dice el Señor a Pedro: «Apacienta mis corderos» (respectivamente «mis ovejas»: 21, 15-17). Pedro es designado claramente pastor de las ovejas de Jesús, investido del oficio pastoral propio de Jesús. Sin embargo, para poder desempeñarlo debe entrar por la «puerta». A este entrar —o mejor dicho, ese dejarle entrar por la puerta (cf. 10, 3)— se refiere la pregunta repetida tres veces: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas?». Ahí está lo más personal de la llamada: se dirige a Simón por su nombre propio, «Simón», y se menciona su origen. Se le pregunta por el amor que le hace ser una sola cosa con Jesús. Así llega a las ovejas «a través de Jesús»; no las considera suyas —de Simón Pedro—, sino como el «rebaño» de Jesús. Puesto que llega a ellas por la «puerta» que es Jesús, como llega unido a Jesús en el amor, las ovejas escuchan su voz, la voz de Jesús mismo; no siguen a Simón, sino a Jesús, por el

cual y a través del cual llega a ellas, de forma que, en su guía, es Jesús mismo quien guía.

Toda esta escena acaba con las palabras de Jesús a Pedro: «Sígueme» (21, 19). El episodio nos hace pensar en la escena que sigue a la primera confesión de Pedro, en la que éste había intentado apartar al Señor del camino de la cruz, a lo que el Señor respondió: «Detrás de mí», exhortando después a todos a cargar con la cruz y a «seguirlo» (cf. *Mc* 8, 33s). También el discípulo que ahora precede a los otros como pastor debe «seguir» a Jesús. Ello comporta —como el Señor anuncia a Pedro tras confiarle el oficio pastoral— la aceptación de la cruz, la disposición a dar la propia vida. Precisamente así se hacen concretas las palabras: «Yo soy la puerta». De este modo Jesús mismo sigue siendo el pastor.

Volvamos al sermón sobre el pastor del capítulo 10. Sólo en el segundo párrafo aparece la afirmación: «Yo soy el buen pastor» (10, 11). Toda la carga histórica de la imagen del pastor se recoge aquí, purificada y llevada a su pleno significado. Destacan sobre todo cuatro elementos fundamentales. El ladrón viene «para robar, matar y hacer estragos» (10, 10). Ve las ovejas como algo de su propiedad, que posee y aprovecha para sí. Sólo le importa él mismo, todo existe sólo para él. Al contrario, el verdadero pastor no quita la vida, sino que la da: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (10, 10).

Ésta es la gran promesa de Jesús: dar vida en abundancia. Todo hombre desea la vida en abundancia. Pe-

ro, ¿qué es, en qué consiste la vida? ¿Dónde la encontramos? ¿Cuándo y cómo tenemos «vida en abundancia»? ¿Es cuando vivimos como el hijo pródigo, derrochando toda la dote de Dios? ¿Cuando vivimos como el ladrón y el salteador, tomando todo para nosotros? Jesús promete que mostrará a las ovejas los «pastos», aquello de lo que viven, que las conducirá realmente a las fuentes de la vida. Podemos escuchar aquí como un eco las palabras del Salmo 23: «En verdes praderas me hace recostar; me conduce hacia fuentes tranquilas... preparas una mesa ante mí... tu bondad y tu misericordia me acompañan todos los días de mi vida...» (2.5s). Resuenan más directas las palabras del pastor en Ezequiel: «Las apacentaré en pastizales escogidos, tendrán su dehesa en lo alto de los montes de Israel...» (34, 14).

Ahora bien, ¿qué significa todo esto? Ya sabemos de qué viven las ovejas, pero, ¿de qué vive el hombre? Los Padres han visto en los montes altos de Israel y en los pastizales de sus camperas, donde hay sombra y agua, una imagen de las alturas de la Sagrada Escritura, del alimento que da la vida, que es la palabra de Dios. Y aunque éste no sea el sentido histórico del texto, en el fondo lo han visto adecuadamente y, sobre todo, han entendido correctamente a Jesús. El hombre vive de la verdad y de ser amado, de ser amado por la Verdad. Necesita a Dios, al Dios que se le acerca y que le muestra el sentido de su vida, indicándole así el camino de la vida. Ciertamente, el hombre necesita pan, necesita el alimento del cuerpo, pero en lo más profundo necesita sobre todo la Palabra, el Amor, a Dios mismo. Quien le da todo esto, le da «vida en abundancia». Y así libe-

ra también las fuerzas mediante las cuales el hombre puede plasmar sensatamente la tierra, encontrando para sí y para los demás los bienes que sólo podemos tener en la reciprocidad.

En este sentido, hay una relación interna entre el sermón sobre el pan del capítulo 6 y el del pastor: siempre se trata de aquello de lo que vive el hombre. Filón, el gran filósofo judío contemporáneo de Jesús, dijo que Dios, el verdadero pastor de su pueblo, había establecido como pastor a su «hijo primogénito», al *Logos* (Barrett, p. 374). El sermón sobre el pastor en Juan no está en relación directa con la idea de Jesús como *Logos*; y sin embargo —precisamente en el contexto del Evangelio de Juan— es éste su sentido: que Jesús, como palabra de Dios hecha carne, no es sólo el pastor, sino también el alimento, el verdadero «pasto»; nos da la vida entregándose a sí mismo, a Él, que es la Vida (cf. 1, 4; 3, 36; 11, 25).

Con esto hemos llegado al segundo motivo del sermón sobre el pastor, en el que aparece el nuevo elemento que lleva más allá de Filón, no mediante nuevas ideas, sino por un acontecimiento nuevo: la encarnación y la pasión del Hijo. «El buen pastor da la vida por las ovejas» (10, 11). Igual que el sermón sobre el pan no se queda en una referencia a la palabra, sino que se refiere a la Palabra que se ha hecho carne y don «para la vida del mundo» (6, 51), así, en el sermón sobre el pastor es central la entrega de la vida por las «ovejas». La cruz es el punto central del sermón sobre el pastor, y no como un acto de violencia que encuentra despre-

venido a Jesús y se le inflige desde fuera, sino como una entrega libre por parte de Él mismo: «Yo entrego mi vida para poder recuperarla. Nadie me la quita, sino que yo la entrego libremente» (10, 17s). Aquí se explica lo que ocurre en la institución de la Eucaristía: Jesús transforma el acto de violencia externa de la crucifixión en un acto de entrega voluntaria de sí mismo por los demás. Jesús no entrega *algo*, sino que se entrega a sí mismo. Así, Él da la vida. Tendremos que volver de nuevo sobre este tema y profundizar más en él cuando hablemos de la Eucaristía y del acontecimiento de la Pascua.

Un tercer motivo esencial del sermón sobre el pastor es el conocimiento mutuo entre el pastor y el rebaño: «Él va llamando a sus ovejas por el nombre y las saca fuera... y las ovejas lo siguen, porque conocen su voz» (10, 3s). «Yo soy el buen Pastor, que conozco a las mías y las mías me conocen, igual que el Padre me conoce y yo conozco al Padre; yo doy mi vida por las ovejas» (10, 14s). En estos versículos saltan a la vista dos interrelaciones que debemos examinar para entender lo que significa ese «conocer». En primer lugar, conocimiento y pertenencia están entrelazados. El pastor conoce a las ovejas porque éstas le pertenecen, y ellas lo conocen precisamente porque son suyas. Conocer y pertenecer (en el texto griego, ser «propio de»: *ta ídia*) son básicamente lo mismo. El verdadero pastor no «posee» las ovejas como un objeto cualquiera que se usa y se consume; ellas le «pertenecen» precisamente en ese conocerse mutuamente, y ese «conocimiento» es una

aceptación interior. Indica una pertenencia interior, que es mucho más profunda que la posesión de las cosas.

Lo veremos claramente con un ejemplo tomado de nuestra vida. Ninguna persona «pertenece» a otra del mismo modo que le puede pertenecer un objeto. Los hijos no son «propiedad» de los padres; los esposos no son «propiedad» uno del otro. Pero se «pertenece» de un modo mucho más profundo de lo que pueda pertenecer a uno, por ejemplo, un trozo de madera, un terreno o cualquier otra cosa llamada «propiedad». Los hijos «pertenece» a los padres y son a la vez criaturas libres de Dios, cada uno con su vocación, con su novedad y su singularidad ante Dios. No se pertenecen como una posesión, sino en la responsabilidad. Se pertenecen precisamente por el hecho de que aceptan la libertad del otro y se sostienen el uno al otro en el conocerse y amarse; son libres y al mismo tiempo una sola cosa para siempre en esta comunión.

De este modo, tampoco las «ovejas», que justamente son personas creadas por Dios, imágenes de Dios, pertenecen al pastor como objetos; en cambio, es así como se apropian de ellas el ladrón o el salteador. Ésta es precisamente la diferencia entre el propietario, el verdadero pastor y el ladrón: para el ladrón, para los ideólogos y dictadores, las personas son sólo cosas que se poseen. Pero para el verdadero pastor, por el contrario, son seres libres en vista de alcanzar la verdad y el amor; el pastor se muestra como su propietario precisamente por el hecho de que las conoce y las ama, quiere que vivan en la libertad de la verdad. Le pertenecen mediante la unidad del «conocerse», en la comunión de la Verdad, que es Él mismo. Precisamente por

eso no se aprovecha de ellas, sino que entrega su vida por ellas. Del mismo modo que van unidos *Logos* y encarnación, *Logos* y pasión, también conocerse y entregarse son en el fondo una misma cosa.

Escuchemos de nuevo la frase decisiva: «Yo soy el buen Pastor, que conozco a las mías y las mías me conocen, igual que el Padre me conoce y yo conozco al Padre; yo doy mi vida por las ovejas» (10, 14s). En esta frase hay una segunda interrelación que debemos tener en cuenta. El conocimiento mutuo entre el Padre y el Hijo se entrecruza con el conocimiento mutuo entre el pastor y las ovejas. El conocimiento que une a Jesús con los suyos se encuentra dentro de su unión cognoscitiva con el Padre. Los suyos están entretejidos en el diálogo trinitario; volveremos a tratar esto al reflexionar sobre la oración sacerdotal de Jesús. Entonces podremos comprender cómo la Iglesia y la Trinidad están enlazadas entre sí. La compenetración de estos dos niveles del conocer resulta de suma importancia para entender la naturaleza del «conocimiento» de la que habla el Evangelio de Juan.

Trasladando esto a nuestra experiencia vital, podemos decir: sólo en Dios y a través de Dios se conoce verdaderamente al hombre. Un conocer que reduzca al hombre a la dimensión empírica y tangible no llega a lo más profundo de su ser. El hombre sólo se conoce a sí mismo cuando aprende a conocerse a partir de Dios, y sólo conoce al otro cuando ve en él el misterio de Dios. Para el pastor al servicio de Jesús eso significa que no debe sujetar a los hombres a él

mismo, a su pequeño yo. El conocimiento recíproco que le une a las «ovejas» que le han sido confiadas debe tender a introducirse juntos en Dios y dirigirse hacia Él; debe ser, por tanto, un encontrarse en la comunión del conocimiento y del amor de Dios. El pastor al servicio de Jesús debe llevar siempre más allá de sí mismo para que el otro encuentre toda su libertad; y por ello, él mismo debe ir también siempre más allá de sí mismo hacia la unión con Jesús y con el Dios trinitario.

El Yo propio de Jesús está siempre abierto al Padre, en íntima comunión con Él; nunca está solo, sino que existe en el recibirse y en el donarse de nuevo al Padre. «Mi doctrina no es mía», su Yo es el Yo sumido en la Trinidad. Quien lo conoce, «ve» al Padre, entra en esa su comunión con el Padre. Precisamente esta superación dialógica que hay en el encuentro con Jesús nos muestra de nuevo al verdadero pastor, que no se apodera de nosotros, sino que nos conduce a la libertad de nuestro ser, adentrándonos en la comunión con Dios y dando Él mismo su propia vida.

Llegamos al último gran tema del sermón sobre el pastor: el tema de la unidad. Aparece con gran relieve en la profecía de Ezequiel. «Recibí esta palabra del Señor: “hijo de hombre, toma una vara y escribe en ella ‘Judá’ y su pueblo; toma luego otra vara y escribe ‘José’, vara de Efraín, y su pueblo. Empálmalas después de modo que formen en tu mano una sola vara”. Esto dice el Señor: “Voy a recoger a los israelitas de las naciones a las que se marcharon, voy a congregarlos de to-

das partes... Los haré un solo pueblo en mi tierra, en los montes de Israel... No volverán ya a ser dos naciones ni volverán a desmembrarse en dos reinos"» (Ez 37, 15-17.21s). El pastor Dios reúne de nuevo en un solo pueblo al Israel dividido y disperso.

El sermón de Jesús sobre el pastor retoma esta visión, pero ampliando de un modo decisivo el alcance de la promesa: «Tengo además otras ovejas que no son de este redil; también a éstas las tengo que traer, y escucharán mi voz, y habrá un solo rebaño y un solo pastor» (10, 16). La misión de Jesús como pastor no sólo tiene que ver con las ovejas dispersas de la casa de Israel, sino que tiende, en general, «a reunir a todos los hijos de Dios que estaban dispersos» (11, 52). Por tanto, la promesa de un solo pastor y un solo rebaño dice lo mismo que aparece en Mateo, en el envío misionero del Resucitado: «Haced discípulos de todos los pueblos» (28, 19); y que además se reitera otra vez en los Hechos de los Apóstoles como palabra del Resucitado: «Recibiréis fuerza para ser mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines del mundo» (1, 8).

Aquí se nos muestra con claridad la razón interna de esta misión universal: hay un solo pastor. El *Logos*, que se ha hecho hombre en Jesús, es el pastor de todos los hombres, pues todos han sido creados mediante aquel único Verbo; aunque estén dispersos, todos son uno a partir de Él y en vista de Él. La humanidad, más allá de su dispersión, puede alcanzar la unidad a partir del Pastor verdadero, del *Logos*, que se ha hecho hombre para entregar su vida y dar, así, vida en abundancia (10, 10).

La figura del pastor se convirtió muy pronto —está documentado ya desde el siglo III— en una imagen característica del cristianismo primitivo. Existía ya la figura bucólica del pastor que carga con la oveja y que, en la ajetreada sociedad urbana, representaba y era estimada como el sueño de una vida tranquila. Pero el cristianismo interpretó enseguida la figura de un modo nuevo basándose en la Escritura; sobre todo a la luz del Salmo 23: «El Señor es mi pastor, nada me falta: en verdes praderas me hace recostar... Aunque camine por cañadas oscuras, nada temo... Tu bondad y tu misericordia me acompañan todos los días de mi vida, y habitaré en la casa del Señor por días sin término». En Cristo reconocieron al buen pastor que guía a través de los valles oscuros de la vida; el pastor que ha atravesado personalmente el tenebroso valle de la muerte; el pastor que conoce incluso el camino que atraviesa la noche de la muerte, y que no me abandona ni siquiera en esta última soledad, sacándome de ese valle hacia los verdes pastos de la vida, al «lugar del consuelo, de la luz y de la paz» (*Canon romano*). Clemente de Alejandría describió esta confianza en la guía del pastor en unos versos que dejan ver algo de esa esperanza y seguridad de la Iglesia primitiva, que frecuentemente sufría y era perseguida: «Guía, pastor santo, a tus ovejas espirituales: guía, rey, a tus hijos incontaminados. Las huellas de Cristo son el camino hacia el cielo» (*Paed.*, III 12, 101; van der Meer, 23).

Pero, naturalmente, a los cristianos también les recordaba la parábola tanto del pastor que sale en busca de la oveja perdida, la carga sobre sus hombros y la trae de vuelta a casa, como el sermón sobre el pas-

tor del Evangelio de Juan. Para los Padres estos dos elementos confluyen uno en el otro: el pastor que sale a buscar a la oveja perdida es el mismo Verbo eterno, y la oveja que carga sobre sus hombros y lleva de vuelta a casa con todo su amor es la humanidad, la naturaleza humana que Él ha asumido. En su encarnación y en su cruz conduce a la oveja perdida —la humanidad— a casa, y me lleva también a mí. El *Logos* que se ha hecho hombre es el verdadero «portador de la oveja», el Pastor que nos sigue por las zarzas y los desiertos de nuestra vida. Llevados en sus hombros llegamos a casa. Ha dado la vida por nosotros. Él mismo es la vida.

DOS HITOS IMPORTANTES EN EL CAMINO DE JESÚS: LA CONFESIÓN DE PEDRO Y LA TRANSFIGURACIÓN

1. LA CONFESIÓN DE PEDRO

En los tres Evangelios sinópticos, aparece como un hito importante en el camino de Jesús el momento en que pregunta a los discípulos acerca de lo que la gente dice y lo que ellos mismos piensan de Él (cf. *Mc* 8, 27-30; *Mt* 16, 13-20; *Lc* 9, 18-21). En los tres Evangelios Pedro contesta en nombre de los Doce con una declaración que se aleja claramente de la opinión de la «gente». En los tres Evangelios, Jesús anuncia inmediatamente después su pasión y resurrección, y añade a este anuncio de su destino personal una enseñanza sobre el camino de los discípulos, que es un seguirle a Él, al Crucificado. Pero en los tres Evangelios, este seguirle en el signo de la cruz se explica también de un modo esencialmente antropológico, como el camino del «perderse a sí mismo», que es necesario para el hombre y sin el cual le resulta imposible encontrarse a sí mismo (cf. *Mc* 8, 31-9.1; *Mt* 16, 21-28; *Lc* 9, 22-27). Y, finalmente, en los tres Evangelios sigue el relato de la transfiguración de Jesús, que explica de nuevo la confesión

de Pedro profundizándola y poniéndola al mismo tiempo en relación con el misterio de la muerte y resurrección de Jesús (cf. *Mc* 9, 2-13; *Mt* 17, 1-13; *Lc* 9, 28-36).

Sólo en Mateo aparece, inmediatamente después de la confesión de Pedro, la concesión del poder de las llaves del reino —el poder de atar y desatar— unida a la promesa de que Jesús edificará sobre él —Pedro— su Iglesia como sobre una piedra. Relatos de contenido paralelo a este encargo y a esta promesa se encuentran también en Lucas 22, 31s, en el contexto de la Última Cena, y en Juan 21, 15-19, después de la resurrección de Jesús.

Por lo demás, en Juan se encuentra también una confesión de Pedro que se coloca igualmente en un hito importante del camino de Jesús, y que sólo entonces le da al círculo de los Doce toda su importancia y su fisonomía (cf. *Jn* 6, 68s). Al tratar la confesión de Pedro según los sinópticos tendremos que considerar también este texto que, a pesar de todas las diferencias, muestra elementos fundamentales comunes con la tradición sinóptica.

Estas explicaciones un tanto esquemáticas deberían haber dejado claro que la confesión de Pedro sólo se puede entender correctamente en el contexto en que aparece, en relación con el anuncio de la pasión y las palabras sobre el seguimiento: estos tres elementos —las palabras de Pedro y la doble respuesta de Jesús— van indisolublemente unidos. Para comprender dicha confesión es igualmente indispensable tener en cuenta la confirmación por parte del Padre mismo, y a través de la Ley y los Profetas, después de la escena de la

transfiguración. En Marcos, el relato de la transfiguración es precedido de una promesa —aparente— de la Parusía, que por un lado enlaza con las palabras sobre el seguimiento, pero por otro introduce la transfiguración de Jesús y de este modo explica a su manera tanto el seguimiento como la promesa de la Parusía. Las palabras sobre el seguimiento, que en Marcos y Lucas están dirigidas a todos —al contrario que el anuncio de la pasión, que se hace sólo a los testigos—, introducen el factor eclesiológico en el contexto general; abren el horizonte del conjunto a todos, más allá del camino recién emprendido por Jesús hacia Jerusalén (cf. *Lc 9, 23*), del mismo modo que su explicación del seguimiento del Crucificado hace referencia a aspectos fundamentales de la existencia humana en general.

Juan sitúa estas palabras en el contexto del Domingo de Ramos y las relaciona con la pregunta de los griegos que buscan a Jesús; de este modo, destaca claramente el carácter universal de dichas afirmaciones. Al mismo tiempo están aquí relacionadas con el destino de Jesús en la cruz, que pierde así todo carácter casual y aparece en su necesidad intrínseca (cf. *Jn 12, 24s*). Con sus palabras sobre el grano de trigo que muere, Juan relaciona además el mensaje del perderse y encontrarse con el misterio eucarístico, que en su Evangelio, al final de la historia de la multiplicación de los panes y su explicación en el sermón eucarístico de Jesús, determina también el contexto de la confesión de Pedro.

Centrémonos ahora en las distintas partes de este gran entramado de sucesos y palabras. Mateo y Marcos men-

cionan como escenario del acontecimiento la zona de Cesarea de Felipe (hoy Banyás), el santuario de Pan erigido por Herodes el Grande junto a las fuentes del Jordán. Herodes hijo convirtió este lugar en capital de su reino, dándole el nombre en honor a César Augusto y a sí mismo.

La tradición ha ambientado la escena en un lugar en el que un empinado risco sobre las aguas del Jordán simboliza de forma sugestiva las palabras acerca de la roca. Marcos y Lucas, cada uno a su modo, nos introducen, por así decirlo, en la ambientación interior del suceso. Marcos dice que Jesús había planteado su pregunta «por el camino»; está claro que el camino de que habla conducía a Jerusalén: ir de camino hacia las «aldeas de Cesarea de Felipe» (*Mc* 8, 27) quiere decir que se está al inicio de la subida a Jerusalén, hacia el centro de la historia de la salvación, hacia el lugar en el que debía cumplirse el destino de Jesús en la cruz y en la resurrección, pero en el que también tuvo su origen la Iglesia después de estos acontecimientos. La confesión de Pedro y por tanto las siguientes palabras de Jesús se sitúan al comienzo de este camino.

Tras la gran época de la predicación en Galilea, éste es un momento decisivo: tanto el encaminarse hacia la cruz como la invitación a la decisión que ahora distingue netamente a los discípulos de la gente que sólo escucha a Jesús pero no le sigue, hace claramente de los discípulos el núcleo inicial de la nueva familia de Jesús: la futura Iglesia. Una característica de esta comunidad es estar «en camino» con Jesús; de qué camino se trata quedará claro precisamente en este contexto. Otra característica de esta comunidad es que su decisión de

acompañar al Señor se basa en un conocimiento, en un «conocer» a Jesús que al mismo tiempo les obsequia con un nuevo conocimiento de Dios, del Dios único en el que, como israelitas, creen.

En Lucas —de acuerdo con el sentido de su visión de la figura de Jesús— la confesión de Pedro va unida a un momento de oración. Lucas comienza el relato de la historia con una paradoja intencionada: «Una vez que Jesús estaba orando solo, en presencia de sus discípulos» (9, 18). Los discípulos quedan incluidos en ese «estar solo», en su reservadísimo estar con el Padre. Se les concede verlo como Aquel que habla con el Padre cara a cara, de tú a tú, como hemos visto al comienzo de este libro. Pueden verlo en lo íntimo de su ser, en su ser Hijo, en ese punto del que provienen todas sus palabras, sus acciones, su autoridad. Ellos pueden ver lo que la «gente» no ve, y esta visión les permite tener un conocimiento que va más allá de la «opinión» de la «gente». De esta forma de ver a Jesús se deriva su fe, su confesión; sobre esto se podrá edificar después la Iglesia.

Aquí es donde encuentra su colocación interior la doble pregunta de Jesús. Esta doble pregunta sobre la opinión de la gente y la convicción de los discípulos presupone que existe, por un lado, un conocimiento exterior de Jesús que no es necesariamente equivocado aunque resulta ciertamente insuficiente, y por otro lado, frente a él, un conocimiento más profundo vin-

culado al discipulado, al acompañar en el camino, y que sólo puede crecer en él. Los tres sinópticos coinciden en afirmar que, según la gente, Jesús era Juan el Bautista, o Elías o uno de los profetas que había resucitado; Lucas había contado con anterioridad que Herodes había oído tales interpretaciones sobre la persona y la actividad de Jesús, sintiendo por eso deseos de verlo. Mateo añade como variante la idea manifestada por algunos de que Jesús era Jeremías.

Todas estas opiniones tienen algo en común: sitúan a Jesús en la categoría de los profetas, una categoría que estaba disponible como clave interpretativa a partir de la tradición de Israel. En todos los nombres que se mencionan para explicar la figura de Jesús se refleja de algún modo la dimensión escatológica, la expectativa de un cambio que puede ir acompañada tanto de esperanza como de temor. Mientras Elías personifica más bien la esperanza en la restauración de Israel, Jeremías es una figura de pasión, el que anuncia el fracaso de la forma de la Alianza hasta entonces vigente y del santuario, y que era, por así decirlo, la garantía concreta de la Alianza; no obstante, es también portador de la promesa de una Nueva Alianza que surgirá después de la caída. Jeremías, en su padecimiento, en su desaparición en la oscuridad de la contradicción, es portador vivo de ese doble destino de caída y de renovación.

Todas estas opiniones no es que sean erróneas; en mayor o menor medida constituyen aproximaciones al misterio de Jesús a partir de las cuales se puede ciertamente encontrar el camino hacia el núcleo esencial. Sin embargo, no llegan a la verdadera naturaleza de

Jesús ni a su novedad. Se aproximan a él desde el pasado, o desde lo que generalmente ocurre y es posible; no desde sí mismo, no desde su ser único, que impide el que se le pueda incluir en cualquier otra categoría. En este sentido, también hoy existe evidentemente la opinión de la «gente», que ha conocido a Cristo de algún modo, que quizás hasta lo ha estudiado científicamente, pero que no lo ha encontrado personalmente en su especificidad ni en su total alteridad. Karl Jaspers ha considerado a Jesús como una de las cuatro personas determinantes, junto a Sócrates, Buda y Confucio, reconociéndole así una importancia fundamental en la búsqueda del modo recto de ser hombres; pero de esa manera resulta que Jesús es uno entre tantos, dentro de una categoría común a partir de la cual se les puede explicar, pero también delimitar.

Hoy es habitual considerar a Jesús como uno de los grandes fundadores de una religión en el mundo, a los que se les ha concedido una profunda experiencia de Dios. Por tanto, pueden hablar de Dios a otras personas a las que esa «disposición religiosa» les ha sido negada, haciéndoles así partícipes, por así decirlo, de su experiencia de Dios. Sin embargo, en esta concepción queda claro que se trata de una experiencia humana de Dios, que refleja la realidad infinita de Dios en lo finito y limitado de una mente humana, y que por eso se trata sólo de una traducción parcial de lo divino, limitada además por el contexto del tiempo y del espacio. Así, la palabra «experiencia» hace referencia, por un lado, a un contacto real con lo divino, pero al mismo tiempo comporta la limitación del sujeto que la recibe. Cada sujeto humano puede captar sólo un

fragmento determinado de la realidad perceptible, y que además necesita después ser interpretado. Con esta opinión, uno puede sin duda amar a Jesús, convertirlo incluso en guía de su vida. Pero la «experiencia de Dios» vivida por Jesús a la que nos aficionamos de este modo se queda al final en algo relativo, que debe ser completado con los fragmentos percibidos por otros grandes. Por tanto, a fin de cuentas, el criterio sigue siendo el hombre mismo, cada individuo: cada uno decide lo que acepta de las distintas «experiencias», lo que le ayuda o lo que le resulta extraño. En esto no se da un compromiso definitivo.

11

11

A la opinión de la gente se contrapone el conocimiento de los discípulos, manifestado en la confesión de fe. ¿Cómo se expresa? En cada uno de los tres sinópticos está formulado de manera distinta, y de manera aún más diversa en Juan. Según Marcos, Pedro le dice simplemente a Jesús: «Tú eres [el Cristo] el Mesías» (8, 29). Según Lucas, Pedro lo llama «el Cristo [el Ungido] de Dios» (9, 20) y, según Mateo, dice: «Tú eres Cristo [el Mesías], el Hijo de Dios vivo» (16, 16). Finalmente, en Juan la confesión de Pedro reza así: «Tú eres el Santo de Dios» (6, 69).

Puede surgir la tentación de elaborar una historia de la evolución de la confesión de fe cristiana a partir de estas diferentes versiones. Sin duda, la diversidad de los textos refleja también un proceso de desarrollo en el que poco a poco se clarifica plenamente lo que al principio, en los primeros intentos, como a tientas, se indicaba de un modo todavía vago. En el ámbito cató-

lico, Pierre Grelot ha ofrecido recientemente la interpretación más radical de la contraposición de estos textos: no ve una evolución, sino una contradicción. La simple confesión mesiánica de Pedro que relata Marcos refleja sin duda correctamente el momento histórico; pero se trata todavía de una confesión puramente «judía», que interpreta a Jesús como un Mesías político según las ideas de la época. Sólo la exposición de Marcos manifestaría una lógica clara, pues sólo un mesianismo político explicaría la oposición de Pedro al anuncio de la pasión, una intervención a la que Jesús —como hiciera cuando Satanás le ofreció el poder— responde con un brusco rechazo: «¡Quítate de mi vista, Satanás! ¡Tú piensas como los hombres, no como Dios!» (Mc 8, 33). Esta áspera reacción sólo sería coherente si con ella se hiciera referencia también a la confesión anterior y se la rechazara como falsa; no tendría lógica en cambio en la confesión madura, desde el punto de vista teológico, que aparece en la versión de Mateo.

En sus conclusiones, Grelot concuerda también con aquellos exegetas que no comparten su interpretación totalmente negativa del texto de Marcos: en la confesión de Mateo se trataría de una palabra posterior a la Pascua; una confesión así sólo se podía formular —como piensa la mayoría de los exegetas— después de la resurrección. Grelot, además, relaciona este aspecto con una particular teoría sobre una aparición pascual del Resucitado a Pedro, que él pone en paralelo al encuentro con el Resucitado en el que Pablo vio el inicio de su apostolado. Las palabras de Jesús: «¡Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás!, porque esto no te lo ha *revelado* ni la

carne ni la sangre, sino mi Padre que está en el cielo» (Mt 16, 17), tienen un paralelismo sorprendente en la Carta a los Gálatas «Pero cuando Dios me escogió desde el seno de mi madre y me llamó a su gracia, se dignó revelar a su Hijo en mí, para que yo lo anunciara a los gentiles, en seguida, sin pedir consejo *ni a la carne ni a la sangre*» (Ga 1, 15s, cf 1, 11s «El Evangelio anunciado por mí no es de origen humano, yo no he recibido ni aprendido de ningún hombre, sino por revelación de Jesucristo») El texto de Pablo y la alabanza a Pedro por parte de Jesús tienen en común la referencia a una revelación y, con ello, también a la afirmación de que ese conocimiento no procede de «carne y sangre»

De todo esto, Grelot concluye que tanto Pedro como Pablo habrían sido distinguidos con una aparición especial del Resucitado —de lo que de hecho hablan varios textos del Nuevo Testamento— y que Pedro, al igual que Pablo, al que se le concedió una aparición de este tipo, habría recibido su encargo específico en aquella ocasión. La misión de Pedro se referiría a la Iglesia de procedencia judía, la de Pablo a la Iglesia proveniente de los gentiles (cf Ga 2, 7). La promesa a Pedro habría que situarla en el contexto de la aparición del Resucitado y considerarla objetivamente en claro paralelo con el encargo que Pablo recibió del Señor resucitado. No necesitamos entrar aquí en una discusión detallada de esta teoría, sobre todo cuando este libro, que trata de Jesús, se pregunta ante todo por el Señor y se ocupa del tema eclesiológico sólo en la medida necesaria para entender correctamente su figura.

Quien lee con atención Gálatas 1, 11-17 puede apreciar fácilmente no sólo los paralelismos, sino también

las diferencias entre ambos textos. Está claro que Pablo quiere destacar la autonomía de su encargo apostólico, que no se deriva de la autoridad de otros, sino que le ha sido otorgado por el Señor mismo; a él le importan la universalidad de su misión y la particularidad de su camino en la construcción de una Iglesia con gentes provenientes del paganismo. Pero Pablo sabe también que, para que su servicio sea válido, necesita la *communio* (*koinonía*) con los Apóstoles precedentes (cf. *Ga* 2, 9), y que sin ésta todo sería inútil (cf. *Ga* 2, 2). Por eso, tres años después de la conversión, durante los cuales estuvo en Arabia y Damasco, fue a Jerusalén para ver a Pedro (Cefas); vio también a Santiago, el hermano del Señor (cf. *Ga* 1, 18s) También por eso viajó catorce años más tarde a Jerusalén, esta vez con Bernabé y Tito, y pudo estrechar la mano de las «columnas» Santiago, Cefas y Juan, en señal de comunión (cf. *Ga* 2, 9). De este modo, aparece en primer lugar Pedro y luego las tres columnas como garantes de la *communio*, como sus puntos de referencia indispensables que aseguran la autenticidad y la unidad del Evangelio y, con ello, de la Iglesia naciente.

En todo esto, sin embargo, se puede apreciar el significado irrenunciable del Jesús histórico, de su anuncio y de sus decisiones: el Resucitado ha llamado a Pablo y le confiere su misma autoridad y su mismo encargo; pero el Resucitado es el mismo que antes había elegido a los Doce, que había confiado a Pedro una misión especial, que había marchado con ellos hasta Jerusalén, que había sufrido allí la muerte en la cruz y había resucitado al tercer día. De este conjunto de acontecimientos son garantes los primeros Apóstoles

(cf. *Hch* 1, 21s), y precisamente teniendo en cuenta este contexto el encargo que le confía a Pedro difiere fundamentalmente del que Pablo recibe.

Este encargo especial de Pedro aparece no sólo en Mateo, sino —de un modo diferente, aunque análogo en lo sustancial— también en Lucas y Juan, e incluso en Pablo mismo. Precisamente en la apasionada apología de la Carta a los Gálatas se presupone muy claramente el encargo especial de Pedro; este primado está documentado realmente mediante la tradición en toda su amplitud y en todos sus más diversos filones. Reducirlo a una aparición pascual personal y ponerla así en perfecto paralelo con la misión de Pablo resulta imposible a la vista de los textos neotestamentarios.

Pero es el momento de volver a la confesión que Pedro hace de Cristo y, con ello, a nuestro tema principal. Hemos visto que Grelot considera la confesión de Pedro narrada por Marcos como totalmente «judía» y, por ello, rechazada por Jesús. Pero este rechazo no aparece en el texto, en el que Jesús sólo prohíbe la divulgación pública de esta confesión, que la gente de Israel podría efectivamente malinterpretar, conduciendo, por un lado, a una serie de falsas esperanzas en Él y, por otro, a un proceso político contra Él. Sólo después de esta prohibición sigue la explicación de lo que significa realmente «Mesías»: el verdadero Mesías es el «Hijo del hombre», que es condenado a muerte y que sólo así entra en su gloria como el Resucitado a los tres días de su muerte.

La investigación habla, en relación con el cristianismo de los orígenes, de dos tipos de fórmulas de confe-

sión: la «sustantiva» y la «verbal»; para entenderlo mejor podríamos hablar de tipos de confesión de orientación «ontológica» y otros orientados a la historia de la salvación. Las tres formas de la confesión de Pedro que nos transmiten los sinópticos son «sustantivas»: Tú *eres* el Cristo; el Cristo de Dios; el Cristo, el Hijo del Dios vivo. El Señor pone siempre al lado de estas afirmaciones sustantivas la confesión «verbal»: el anuncio anticipado del misterio pascual de cruz y resurrección. Ambos tipos de confesión van unidos, y cada uno queda incompleto y en el fondo incomprensible sin el otro. Sin la historia concreta de la salvación, los títulos resultan ambiguos: no sólo la palabra «Mesías», sino también la expresión «Hijo del Dios vivo». También este título se puede entender como totalmente opuesto al misterio de la cruz. Y viceversa, la mera afirmación de lo que ha ocurrido en la historia de la salvación queda sin su profunda esencia, si no queda claro que Aquel que allí ha sufrido es el Hijo del Dios vivo, es igual a Dios (cf. *Flp* 2, 6), pero que se despojó a sí mismo y tomó la condición de siervo rebajándose hasta la muerte, y una muerte de cruz (cf. *Flp* 2, 7s). En este sentido, sólo la estrecha relación de la confesión de Pedro y de las enseñanzas de Jesús a los discípulos nos ofrece la totalidad y lo esencial de la fe cristiana. Por eso, también los grandes símbolos de fe de la Iglesia han unido siempre entre sí estos dos elementos.

Y sabemos que los cristianos —en posesión de la confesión justa— tienen que ser instruidos continuamente, a lo largo de los siglos, y también hoy, por el Señor, para que sean conscientes de que su camino a lo largo de todas las generaciones no es el camino de la gloria

y el poder terrenales, sino el camino de la cruz. Sabemos y vemos que, también hoy, los cristianos —nosotros mismos— llevan aparte al Señor para decirle: «¡No lo permita Dios, Señor! Eso no puede pasarte» (*Mt* 16, 22). Y como dudamos de que Dios lo quiera impedir, tratamos de evitarlo nosotros mismos con todas nuestras artes. Y así, el Señor tiene que decirnos siempre de nuevo también a nosotros: «¡Quítate de mi vista, Satanás!» (*Mc* 8, 33). En este sentido, toda la escena muestra una inquietante actualidad. Ya que, en definitiva, seguimos pensando según «la carne y la sangre» y no según la revelación que podemos recibir en la fe.

Hemos de volver una vez más a los títulos de Cristo que se encuentran en las confesiones. Ante todo, es importante ver que la forma específica del título hay que comprenderla cada vez dentro del conjunto de cada uno de los Evangelios y de su particular forma de tradición. Siempre es importante la relación con el proceso de Jesús, durante el cual vuelve a aparecer la confesión de los discípulos como pregunta y acusación. En Marcos, la pregunta del sumo sacerdote retoma el título de Cristo (*Mesías*) y lo amplía: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?» (14, 61). Esta pregunta presupone que tales interpretaciones de la figura de Jesús se habían hecho de dominio público a través de los grupos de discípulos. El poner en relación los títulos de Cristo (*Mesías*) e *Hijo* procedía de la tradición bíblica (cf. *Sal* 2, 7; *Sal* 110). Desde este punto de vista, la diferencia entre las versiones de Marcos y Mateo se rela-

tiviza y resulta menos profunda que en la exégesis de Grelot y otros. En Lucas, Pedro reconoce a Jesús —según hemos visto— como «el Ungido (Cristo, Mesías) de Dios». Aquí nos volvemos a encontrar con lo que el anciano Simeón sabía sobre el Niño Jesús, al que preanunció como el Ungido (Cristo) del Señor (cf. *Lc* 2, 26). Como contraste, a los pies de la cruz, «las autoridades» se burlan de Jesús diciéndole: «A otros ha salvado; que se salve a sí mismo, si él es el Mesías de Dios, el Elegido» (*Lc* 23, 35). Así, el arco se extiende desde la infancia de Jesús, pasando por la confesión de Cesarea de Felipe, hasta la cruz: los tres textos juntos manifiestan la singular pertenencia del «Ungido» a Dios.

Pero en el Evangelio de Lucas hay que mencionar otro acontecimiento importante para la fe de los discípulos en Jesús: la historia de la pesca milagrosa, que termina con la elección de Simón Pedro y de sus compañeros para que sean discípulos. Los experimentados pescadores habían pasado toda la noche sin conseguir nada, y entonces Jesús les dice que salgan de nuevo, a plena luz del día, y echen las redes al agua. Para los conocimientos prácticos de estos hombres resultaba una sugerencia poco sensata, pero Simón responde: «Maestro... por tu palabra, echaré las redes» (*Lc* 5, 5). Luego viene la pesca abundantísima, que sobrecoge a Pedro profundamente. Cae a los pies del Señor en actitud de adoración y dice: «Apártate de mí, Señor, que soy un pecador» (5, 8). Reconoce en lo ocurrido el poder de Dios, que actúa a través de la palabra de Jesús, y este encuentro directo con el Dios vivo en Jesús le impresiona profundamente. A la luz y bajo el poder de esta presencia, el hombre reconoce

su miserable condición. No consigue soportar la tremenda potencia de Dios, es demasiado imponente para él. Desde el punto de vista de la historia de las religiones, éste es también uno de los textos más impresionantes para explicar lo que ocurre cuando el hombre se siente repentinamente ante la presencia directa de Dios. En ese momento el hombre sólo puede estremecerse por lo que él es y rogar ser liberado de la grandeza de esta presencia. Esta percepción repentina de Dios en Jesús se expresa en el título que Pedro utiliza ahora para Jesús: *Kyrios*, Señor. Es la denominación de Dios utilizada en el Antiguo Testamento para reemplazar el nombre de Dios revelado en la zarza ardiente que no se podía pronunciar. Si antes de hacerse a la mar Jesús era para Pedro el «*epistáta*» —que significa maestro, profesor, rabino—, ahora lo reconoce como el *Kyrios*.

Una situación similar la encontramos en el relato de Jesús que camina sobre las aguas del lago encrespadas por la tempestad para llegar a la barca de los discípulos. Pedro le pide que le permita también a él andar sobre las aguas para ir a su encuentro. Como empezaba a hundirse, la mano tendida de Jesús lo salva, subiendo después los dos a la barca. En ese instante el viento se calma. Entonces ocurre lo mismo que había sucedido en la historia de la pesca milagrosa: los discípulos de la barca se postran ante Jesús, un gesto que expresa a la vez sobrecogimiento y adoración. Y reconocen: «Realmente eres el Hijo de Dios» (cf. *Mt* 14, 22-33). La confesión de Pedro narrada en Mateo 16, 16 encuentra claramente su fundamento en esta y en otras experiencias análogas que se relatan en el Evangelio.

En Jesús, los discípulos sintieron muchas veces y de distintas formas la presencia misma del Dios vivo.

Antes de intentar componer una imagen con todas estas piezas del mosaico, debemos examinar brevemente aún la confesión de Pedro que aparece en Juan. El sermón eucarístico de Jesús, que en Juan sigue a la multiplicación de los panes, retoma públicamente, por así decirlo, el «no» de Jesús al tentador, que le había invitado a convertir las piedras en panes, es decir, a ver su misión reducida a proporcionar bienestar material. En lugar de esto, Jesús hace referencia a la relación con el Dios vivo y al amor que procede de Él, que es la verdadera fuerza creadora, dadora de sentido, y después también de pan: así explica su misterio personal, se explica a sí mismo, a través de su entrega como el pan vivo. Esto no gusta a los hombres; muchos se alejan de Él. Jesús les pregunta a los Doce: «¿También vosotros queréis marcharos?». Pedro responde: «Señor, ¿a quién vamos a acudir? Tú tienes palabras de vida eterna: nosotros creemos. Y sabemos que tú eres el Santo, consagrado por Dios» (*Jn* 6, 68s).

Hemos de reflexionar con más detalle sobre esta versión de la confesión de Pedro en el contexto de la Última Cena. En dicha confesión se perfila el misterio sacerdotal de Jesús: en el Salmo 106, 16 se llama a Aarón «el santo de Dios». El título remite retrospectivamente al discurso eucarístico y, con ello, se proyecta hacia el misterio de la cruz de Jesús; está por tanto enraizado en el misterio pascual, en el centro de la misión de Jesús, y alude a la total diferencia de su figura respecto a las formas usuales de esperanza mesiánica. El Santo de Dios: estas palabras nos recuerdan también el aba-

timiento de Pedro ante la cercanía del Santo después de la pesca milagrosa, que le hace experimentar dramáticamente la miseria de su condición de pecador. Así pues, nos encontramos absolutamente en el contexto de la experiencia de Jesús que tuvieron los discípulos, y que hemos intentado conocer a partir de algunos momentos destacados de su camino de comunión con Jesús.

¿Qué conclusiones podemos sacar de todo esto? En primer lugar hay que decir que el intento de reconstruir históricamente las palabras originales de Pedro, considerando todo lo demás como desarrollos posteriores, tal vez incluso a la fe postpascual, induce a error. ¿De dónde podría haber surgido realmente la fe postpascual si el Jesús prepascual no hubiera aportado fundamento alguno para ello? Con tales reconstrucciones, la ciencia pretende demasiado.

Precisamente el proceso de Jesús ante el Sanedrín pone al descubierto lo que de verdad resultaba escandaloso en Él: no se trataba de un mesianismo político; éste se daba en cambio en Barrabás y más tarde en Bar-Kokebá. Ambos tuvieron sus seguidores, y ambos movimientos fueron reprimidos por los romanos. Lo que causaba escándalo de Jesús era precisamente lo mismo que ya vimos en la conversación del rabino Neusner con el Jesús del Sermón de la Montaña: el hecho de que parecía ponerse al mismo nivel que el Dios vivo. Éste era el aspecto que no podía aceptar la fe estrictamente monoteísta de los judíos; eso era lo que incluso Jesús sólo podía preparar lenta y gradualmente. Eso era

también lo que —dejando firmemente a salvo la continuidad ininterrumpida con la fe en un único Dios— impregnaba todo su mensaje y constituía su carácter novedoso, singular, único. El hecho de que el proceso ante los romanos se convirtiera en un proceso contra un mesianismo político respondía al pragmatismo de los saduceos. Pero también Pilato sintió que se trataba en realidad de algo muy diferente, que a un verdadero «rey» políticamente prometedor nunca lo habrían entregado para que lo condenara.

Con esto nos hemos anticipado. Volvamos a las confesiones de los discípulos. ¿Qué vemos, si juntamos todo este mosaico de textos? Pues bien, los discípulos reconocen que Jesús no tiene cabida en ninguna de las categorías habituales, que Él era mucho más que «uno de los profetas», alguien diferente. Que era más que uno de los profetas lo reconocieron a partir del Sermón de la Montaña y a la vista de sus acciones portentosas, de su potestad para perdonar los pecados, de la autoridad de su mensaje y de su modo de tratar las tradiciones de la Ley. Era ese «profeta» que, al igual que Moisés, hablaba con Dios como con un amigo, cara a cara; era el Mesías, pero no en el sentido de un simple encargado de Dios.

En Él se cumplían las grandes palabras mesiánicas de un modo sorprendente e inesperado: «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy» (*Sal* 2, 7). En los momentos significativos, los discípulos percibían atónitos: «Éste es Dios mismo». Pero no conseguían articular todos los aspectos en una respuesta perfecta.

Utilizaron —justamente— las palabras de promesa de la Antigua Alianza: *Cristo, Ungido, Hijo de Dios, Señor*. Son las palabras clave en las que se concentró su confesión que, sin embargo, estaba todavía en fase de búsqueda, como a tientas. Sólo adquirió su forma completa en el momento en el que Tomás tocó las heridas del Resucitado y exclamó conmovido: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20, 28). Pero, en definitiva, siempre estaremos intentando comprender estas palabras. Son tan sublimes que nunca conseguiremos entenderlas del todo, siempre nos sobrepasarán. Durante toda su historia, la Iglesia está siempre en peregrinación intentando penetrar en estas palabras, que sólo se nos pueden hacer comprensibles en el contacto con las heridas de Jesús y en el encuentro con su resurrección, convirtiéndose después para nosotros en una misión.

2. LA TRANSFIGURACIÓN

En los tres sinópticos la confesión de Pedro y el relato de la transfiguración de Jesús están enlazados entre sí por una referencia temporal. Mateo y Marcos dicen: «Seis días después tomó Jesús consigo a Pedro, a Santiago y a su hermano Juan» (Mt 17, 1; Mc 9, 2). Lucas escribe: «Unos ocho días después...» (Lc 9, 28). Esto indica ante todo que los dos acontecimientos en los que Pedro desempeña un papel destacado están relacionados uno con otro. En un primer momento podríamos decir que, en ambos casos, se trata de la divinidad de Jesús, el Hijo; pero en las dos ocasiones la aparición

de su gloria está relacionada también con el tema de la pasión. La divinidad de Jesús va unida a la cruz; sólo en esa interrelación reconocemos a Jesús correctamente. Juan ha expresado con palabras esta conexión interna de cruz y gloria al decir que la cruz es la «exaltación» de Jesús y que su exaltación no tiene lugar más que en la cruz. Pero ahora debemos analizar más a fondo esa singular indicación temporal. Existen dos interpretaciones diferentes, pero que no se excluyen una a otra.

Jean-Marie van Cangh y Michel van Esbroeck han analizado minuciosamente la relación del pasaje con el calendario de fiestas judías. Llamán la atención sobre el hecho de que sólo cinco días separan dos grandes fiestas judías en otoño: primero el *Yom Hakkipurim*, la gran fiesta de la expiación; seis días más tarde, la fiesta de las Tiendas (*Sukkot*), que dura una semana. Esto significaría que la confesión de Pedro tuvo lugar en el gran día de la expiación y que, desde el punto de vista teológico, se la debería interpretar en el trasfondo de esta fiesta, única ocasión del año en la que el sumo sacerdote pronuncia solemnemente el nombre de YHWH en el sanctasanctórum del templo. La confesión de Pedro en Jesús como Hijo del Dios vivo tendría en este contexto una dimensión más profunda. Jean Daniélou, en cambio, relaciona exclusivamente la datación que ofrecen los evangelistas con la fiesta de la Tiendas, que —como ya se ha dicho— duraba una semana. En definitiva, pues, las indicaciones temporales de Mateo, Marcos y Lucas coincidirían. Los seis o cerca de ocho días harían referencia entonces a la semana de la fiesta de las Tiendas; por tanto, la transfigura-

ción de Jesús habría tenido lugar el último día de esta fiesta, que al mismo tiempo era su punto culminante y su síntesis interna.

Ambas interpretaciones tienen en común que relacionan la transfiguración de Jesús con la fiesta de las Tiendas. Veremos que, de hecho, esta relación se manifiesta en el texto mismo, lo que nos permite entender mejor todo el acontecimiento. Aparte de la singularidad de estos relatos, se muestra aquí un rasgo fundamental de la vida de Jesús, puesto de relieve sobre todo por Juan, como hemos visto en el capítulo precedente: los grandes acontecimientos de la vida de Jesús guardan una relación intrínseca con el calendario de fiestas judías; son, por así decirlo, acontecimientos litúrgicos en los que la liturgia, con su conmemoración y su esperanza, se hace realidad, se hace vida que a su vez lleva a la liturgia y que, desde ella, quisiera volver a convertirse en vida.

Precisamente al analizar las relaciones entre la historia de la transfiguración y la fiesta de las Tiendas veremos que todas las fiestas judías tienen tres dimensiones. Proceden de celebraciones de la religión natural, es decir, hablan del Creador y de la creación; luego se convierten en conmemoraciones de la acción de Dios en la historia y finalmente, basándose en esto, en fiestas de la esperanza que salen al encuentro del Señor que viene, en el cual la acción salvadora de Dios en la historia alcanza su plenitud, y se llega a la vez a la reconciliación de toda la creación. Veremos que estas tres dimensiones de las fiestas profundizan más y adquieren un carácter nuevo mediante su realización en la vida y la pasión de Jesús.

A esta interpretación litúrgica de la fecha se contraponen otra, defendida insistentemente sobre todo por Hartmut Gese, que no cree suficientemente fundada la relación con la fiesta de las Tiendas y, en su lugar, lee todo el texto sobre el trasfondo de Éxodo 24, la subida de Moisés al monte Sinaí. En efecto, este capítulo, en el que se describe la ratificación de la alianza de Dios con Israel, es una clave esencial para la interpretación del acontecimiento de la transfiguración. En él se dice: «La nube lo cubría y la gloria del Señor descansaba sobre el monte Sinaí y la nube lo cubrió durante seis días. Al séptimo día llamó a Moisés desde la nube» (*Ex* 24, 16). El hecho de que aquí —a diferencia de lo que ocurre en los Evangelios— se hable del séptimo día no impide una relación entre Éxodo 24 y el acontecimiento de la transfiguración; en cualquier caso, a mí me parece más convincente la datación basada en el calendario de fiestas judías. Por lo demás, nada tiene de extraño que en los acontecimientos de la vida de Jesús confluyan relaciones tipológicas diferentes, demostrando así que tanto Moisés como los Profetas hablan todos de Jesús.

Pasemos a tratar ahora del relato de la transfiguración. Allí se dice que Jesús tomó consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, y los llevó a un monte alto, a solas (cf. *Mc* 9, 2). Volveremos a encontrar a los tres juntos en el monte de los Olivos (cf. *Mc* 14, 33), en la extrema angustia de Jesús, como imagen que contrasta con la de la transfiguración, aunque ambas están inseparablemente relacionadas entre sí. No podemos dejar de ver la rela-

ción con Éxodo 24, donde Moisés lleva consigo en su ascensión a Aarón, Nadab y Abihú, además de los setenta ancianos de Israel.

De nuevo nos encontramos —como en el Sermón de la Montaña y en las noches que Jesús pasaba en oración— con el monte como lugar de máxima cercanía de Dios; de nuevo tenemos que pensar en los diversos montes de la vida de Jesús como en un todo único: el monte de la tentación, el monte de su gran predicación, el monte de la oración, el monte de la transfiguración, el monte de la angustia, el monte de la cruz y, por último, el monte de la ascensión, en el que el Señor —en contraposición a la oferta de dominio sobre el mundo en virtud del poder del demonio— dice: «Se me ha dado pleno poder en el cielo y en la tierra» (*Mt* 28, 18). Pero resaltan en el fondo también el Sinaí, el Horeb, el Moria, los montes de la revelación del Antiguo Testamento, que son todos ellos al mismo tiempo montes de la pasión y montes de la revelación y, a su vez, señalan al monte del templo, en el que la revelación se hace liturgia.

En la búsqueda de una interpretación, se perfila sin duda en primer lugar sobre el fondo el simbolismo general del monte: el monte como lugar de la subida, no sólo externa, sino sobre todo interior; el monte como liberación del peso de la vida cotidiana, como un respirar en el aire puro de la creación; el monte que permite contemplar la inmensidad de la creación y su belleza; el monte que me da altura interior y me hace intuir al Creador. La historia añade a estas consideraciones la experiencia del Dios que habla y la experiencia de la pasión, que culmina con el sacrificio de Isaac, con el sa-

crificio del cordero, prefiguración del Cordero definitivo sacrificado en el monte Calvario. Moisés y Elías recibieron en el monte la revelación de Dios; ahora están en coloquio con Aquel que es la revelación de Dios en persona.

«Y se transfiguró delante de ellos», dice simplemente Marcos, y añade, con un poco de torpeza y casi balbuceando ante el misterio: «Sus vestidos se volvieron de un blanco deslumbrador, como no puede dejarlos ningún batanero del mundo» (9, 2s). Mateo utiliza ya palabras de mayor aplomo: «Su rostro resplandecía como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz» (17, 2). Lucas es el único que había mencionado antes el motivo de la subida: subió «a lo alto de una montaña, para orar»; y, a partir de ahí, explica el acontecimiento del que son testigos los tres discípulos: «Mientras oraba, el aspecto de su rostro cambió, sus vestidos brillaban de blanco» (9, 29). La transfiguración es un acontecimiento de oración; se ve claramente lo que sucede en la conversación de Jesús con el Padre: la íntima compenetración de su ser con Dios, que se convierte en luz pura. En su ser uno con el Padre, Jesús mismo es Luz de Luz. En ese momento se percibe también por los sentidos lo que es Jesús en lo más íntimo de sí y lo que Pedro trata de decir en su confesión: el ser de Jesús en la luz de Dios, su propio ser luz como Hijo.

Aquí se puede ver tanto la referencia a la figura de Moisés como su diferencia: «Cuando Moisés bajó del monte Sinaí... no sabía que tenía radiante la piel de la

cara, de haber hablado con el Señor» (*Ex* 34, 29). Al hablar con Dios su luz resplandece en él y al mismo tiempo, le hace resplandecer. Pero es, por así decirlo, una luz que le llega desde fuera, y que ahora le hace brillar también a él. Por el contrario, Jesús resplandece desde el interior, no sólo recibe la luz, sino que Él mismo es Luz de Luz.

Al mismo tiempo, las vestiduras de Jesús, blancas como la luz durante la transfiguración, hablan también de nuestro futuro. En la literatura apocalíptica, los vestidos blancos son expresión de criatura celestial, de los ángeles y de los elegidos. Así, el Apocalipsis de Juan habla de los vestidos blancos que llevarán los que serán salvados (cf. sobre todo 7, 9.13; 19, 14). Y esto nos dice algo más: las vestiduras de los elegidos son blancas porque han sido lavadas en la sangre del Cordero (cf. *Ap* 7, 14). Es decir, porque a través del bautismo se unieron a la pasión de Jesús y su pasión es la purificación que nos devuelve la vestidura original que habíamos perdido por el pecado (cf. *Lc* 15, 22). A través del bautismo nos revestimos de luz con Jesús y nos convertimos nosotros mismos en luz.

Ahora aparecen Moisés y Elías hablando con Jesús. Lo que el Resucitado explicará a los discípulos en el camino hacia Emaús es aquí una aparición visible. La Ley y los Profetas hablan con Jesús, hablan de Jesús. Sólo Lucas nos cuenta —al menos en una breve indicación— de qué hablaban los dos grandes testigos de Dios con Jesús: «Aparecieron con gloria; hablaban de su muerte, que iba a consumir en Jerusalén» (9, 31). Su tema

de conversación es la cruz, pero entendida en un sentido más amplio, como el éxodo de Jesús que debía cumplirse en Jerusalén. La cruz de Jesús es éxodo, un salir de esta vida, un atravesar el «mar Rojo» de la pasión y un llegar a su gloria, en la cual, no obstante, quedan siempre impresos los estigmas.

Con ello aparece claro que el tema fundamental de la Ley y los Profetas es la «esperanza de Israel», el éxodo que libera definitivamente; que, además, el contenido de esta esperanza es el Hijo del hombre que sufre y el siervo de Dios que, padeciendo, abre la puerta a la novedad y a la libertad. Moisés y Elías se convierten ellos mismos en figuras y testimonios de la pasión. Con el Transfigurado hablan de lo que han dicho en la tierra, de la pasión de Jesús; pero mientras hablan de ello con el Transfigurado aparece evidente que esta pasión trae la salvación; que está impregnada de la gloria de Dios, que la pasión se transforma en luz, en libertad y alegría.

En este punto hemos de anticipar la conversación que los tres discípulos mantienen con Jesús mientras bajan del «monte alto». Jesús habla con ellos de su futura resurrección de entre los muertos, lo que presupone obviamente pasar primero por la cruz. Los discípulos, en cambio, le preguntan por el regreso de Elías anunciado por los escribas. Jesús les dice al respecto: «Elías vendrá primero y lo restablecerá todo. Ahora, ¿por qué está escrito que el Hijo del hombre tiene que padecer mucho y ser despreciado? Os digo que Elías ya ha venido y han hecho con él lo que han

querido, como estaba escrito de él» (Mc 9, 9-13). Jesús confirma así, por una parte, la esperanza en la venida de Elías, pero al mismo tiempo corrige y completa la imagen que se habían hecho de todo ello. Identifica al Elías que esperan con Juan el Bautista, aun sin decirlo: en la actividad del Bautista ha tenido lugar la venida de Elías.

Juan había venido para reunir a Israel y prepararlo para la llegada del Mesías. Pero si el Mesías mismo es el Hijo del hombre que padece, y sólo así abre el camino hacia la salvación, entonces también la actividad preparatoria de Elías ha de estar de algún modo bajo el signo de la pasión. Y, en efecto: «Han hecho con él lo que han querido, como estaba escrito de él» (Mc 9, 13). Jesús recuerda aquí, por un lado, el destino efectivo del Bautista, pero con la referencia a la Escritura hace alusión también a las tradiciones existentes, que predecían un martirio de Elías: Elías era considerado «como el único que se había librado del martirio durante la persecución; a su regreso... también él debe sufrir la muerte» (Pesch, *Markusevangelium* II, p. 80).

De este modo, la esperanza en la salvación y la pasión son asociadas entre sí, desarrollando una imagen de la redención que, en el fondo, se ajusta a la Escritura, pero que comporta una novedad revolucionaria respecto a las esperanzas que se tenían: con el Cristo que padece, la Escritura debía y debe ser releída continuamente. Siempre tenemos que dejar que el Señor nos introduzca de nuevo en su conversación con Moisés y Elías; tenemos que aprender continuamente a comprender la Escritura de nuevo a partir de Él, el Resucitado.

Volvamos a la narración de la transfiguración. Los tres discípulos están impresionados por la grandiosidad de la aparición. El «temor de Dios» se apodera de ellos, como hemos visto que sucede en otros momentos en los que sienten la proximidad de Dios en Jesús, perciben su propia miseria y quedan casi paralizados por el miedo. «Estaban asustados», dice Marcos (9, 6). Y entonces toma Pedro la palabra, aunque en su aturdimiento «... no sabía lo que decía» (9, 6): «Maestro. ¡Qué bien se está aquí! Vamos a hacer tres chozas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías» (9, 5).

Se ha debatido mucho sobre estas palabras pronunciadas, por así decirlo, en éxtasis, en el temor, pero también en la alegría por la proximidad de Dios. ¿Tienen que ver con la fiesta de las Tiendas, en cuyo día final tuvo lugar la aparición? Hartmut Gese lo discute y opina que el auténtico punto de referencia en el Antiguo Testamento es Éxodo 33, 7ss, donde se describe la «ritualización del episodio del Sinaí»: según este texto, Moisés montó «fuera del campamento» la tienda del encuentro, sobre la que descendió después la columna de nube. Allí el Señor y Moisés hablaron «cara a cara, como habla un hombre con su amigo» (33, 11). Por tanto, Pedro querría aquí dar un carácter estable al evento de la aparición levantando también tiendas del encuentro; el detalle de la nube que cubrió a los discípulos podría confirmarlo. Podría tratarse de una reminiscencia del texto de la Escritura antes citado; tanto la exégesis judía como la paleocristiana conocen una encrucijada en la que confluyen diversas referencias a la revelación, complementándose unas a otras. Sin embargo, el hecho de que debían

construirse tres tiendas contrasta con una referencia de semejante tipo o, al menos, la hace parecer secundaria.

La relación con la fiesta de las Tiendas resulta plausible cuando se considera la interpretación mesiánica de esta fiesta en el judaísmo de la época de Jesús. Jean Daniélou ha profundizado en este aspecto de manera convincente y lo ha relacionado con el testimonio de los Padres, en los que las tradiciones judías eran sin duda todavía conocidas y se las reinterpretaba en el contexto cristiano. La fiesta de las Tiendas presenta el mismo carácter tridimensional que caracteriza —como ya hemos visto— a las grandes fiestas judías en general: una fiesta procedente originariamente de la religión natural se convierte en una fiesta de conmemoración histórica de las intervenciones salvíficas de Dios, y el recuerdo se convierte en esperanza de la salvación definitiva. Creación, historia y esperanza se unen entre sí. Si en la fiesta de las Tiendas, con la ofrenda del agua, se imploraba la lluvia tan necesaria en una tierra árida, la fiesta se convierte muy pronto en recuerdo de la marcha de Israel por el desierto, donde los judíos vivían en tiendas (chozas, *sukkot*) (cf. *Lv* 23, 43). Daniélou cita primero a Riesenfeld: «Las Tiendas no eran sólo el recuerdo de la protección divina en el desierto, sino lo que es más importante, una prefiguración de los *sukkot* [divinos] en los que los justos vivirían al llegar el mundo futuro. Parece, pues, que el rito más característico de la fiesta de las Tiendas, tal como se celebraba en los tiempos del judaísmo, tenía relación con un significado escatológico muy preciso» (p. 451). En el Nuevo Testamento encontramos en Lucas las palabras

sobre la morada eterna de los justos en la vida futura (16, 9). «La epifanía de la gloria de Jesús —dice Daniélou— es interpretada por Pedro como el signo de que ha llegado el tiempo mesiánico. Y una de las características de los tiempos mesiánicos era que los justos morarían en las tiendas, cuya figura era la fiesta de las Tiendas» (p. 459). La vivencia de la transfiguración durante la fiesta de las Tiendas hizo que Pedro reconociera en su éxtasis «que las realidades prefiguradas en los ritos de la fiesta se habían hecho realidad... La escena de la transfiguración indica la llegada del tiempo mesiánico» (p. 459). Al bajar del monte Pedro debe aprender a comprender de un modo nuevo que el tiempo mesiánico es, en primer lugar, el tiempo de la cruz y que la transfiguración —ser luz en virtud del Señor y con Él— comporta nuestro ser abrasados por la luz de la pasión.

A partir de estas conexiones adquiere también un nuevo sentido la frase fundamental del Prólogo de Juan, en la que el evangelista sintetiza el misterio de Jesús: «Y la Palabra se hizo carne, y acampó entre nosotros» (Jn 1, 14). Efectivamente, el Señor ha puesto la tienda de su cuerpo entre nosotros inaugurando así el tiempo mesiánico. Siguiendo esta idea, Gregorio de Nisa analiza en un texto magnífico la relación entre la fiesta de las Tiendas y la Encarnación. Dice que la fiesta de las Tiendas siempre se había celebrado, pero no se había hecho realidad. «Pues la verdadera fiesta de las Tiendas, en efecto, no había llegado aún. Pero precisamente por eso, según las palabras proféticas [en alusión al Salmo 118, 27] Dios, el Señor del universo, se nos ha revelado para realizar la construcción de la tienda des-

truida de la naturaleza humana» (*De anima*, PG 46, 132 B; cf. Daniélou, pp. 464-466).

Teniendo en cuenta esta panorámica, volvamos de nuevo al relato de la transfiguración. «Se formó una nube que los cubrió y una voz salió de la nube: Éste es mi Hijo amado; escuchadlo» (Mc 9, 7). La nube sagrada, es el signo de la presencia de Dios mismo, la *shekiná*. La nube sobre la tienda del encuentro indicaba la presencia de Dios. Jesús es la tienda sagrada sobre la que está la nube de la presencia de Dios y desde la cual cubre ahora «con su sombra» también a los demás. Se repite la escena del bautismo de Jesús, cuando el Padre mismo proclama desde la nube a Jesús como Hijo: «Tú eres mi Hijo amado, mi preferido» (Mc 1, 11).

Pero a esta proclamación solemne de la dignidad filial se añade ahora el imperativo: «Escuchadlo». Aquí se aprecia de nuevo claramente la relación con la subida de Moisés al Sinaí que hemos visto al principio como trasfondo de la historia de la transfiguración. Moisés recibió en el monte la *Torá*, la palabra con la enseñanza de Dios. Ahora se nos dice, con referencia a Jesús: «Escuchadlo». Hartmut Gese comenta esta escena de un modo bastante acertado: «Jesús se ha convertido en la misma Palabra divina de la revelación. Los Evangelios no pueden expresarlo más claro y con mayor autoridad: Jesús es la *Torá* misma» (p. 81). Con esto concluye la aparición: su sentido más profundo queda recogido en esta única palabra. Los discípulos tienen que volver a descender con Jesús y aprender siempre de nuevo: «Escuchadlo».

Si aprendemos a interpretar así el contenido del relato de la transfiguración —como irrupción y comienzo del tiempo mesiánico—, podemos entender también las oscuras palabras que Marcos incluye entre la confesión de Pedro y la instrucción sobre el discipulado, por un lado, y el relato de la transfiguración, por otro: «Y añadió: “Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán hasta que vean venir con poder el Reino de Dios”» (9, 1). ¿Qué significa esto? ¿Anuncia Jesús quizás que algunos de los presentes seguirán con vida en su Parusía, en la irrupción definitiva del Reino de Dios? ¿O acaso preanuncia otra cosa?

Rudolf Pesch (II 2, p. 66s) ha mostrado convincentemente que la posición de estas palabras justo antes de la transfiguración indica claramente que se refieren a este acontecimiento. Se promete a algunos —los tres que acompañan a Jesús en la ascensión al monte— que vivirán una experiencia de la llegada del Reino de Dios «con poder». En el monte, los tres ven resplandecer en Jesús la gloria del Reino de Dios. En el monte los cubre con su sombra la nube sagrada de Dios. En el monte —en la conversación de Jesús transfigurado con la Ley y los Profetas— reconocen que ha llegado la verdadera fiesta de las Tiendas. En el monte experimentan que Jesús mismo es la *Torá* viviente, toda la Palabra de Dios. En el monte ven el «poder» (*dýnamis*) del reino que llega en Cristo.

Pero precisamente en el encuentro aterrador con la gloria de Dios en Jesús tienen que aprender lo que Pablo dice a los discípulos de todos los tiempos en la Primera Carta a los Corintios: «Nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad

para los griegos; pero para los llamados a Cristo —judíos o griegos—, poder (*dýnamis*) de Dios y sabiduría de Dios» (1, 23s) Este «poder» (*dýnamis*) del reino futuro se les muestra en Jesús transfigurado, que con los testigos de la Antigua Alianza habla de la «necesidad» de su pasión como camino hacia la gloria (cf. *Lc* 24, 26s). Así viven la Parusía anticipada; se les va introduciendo así poco a poco en toda la profundidad del misterio de Jesús.

NOMBRES CON LOS QUE JESÚS SE DESIGNA A SÍ MISMO

Ya durante la vida de Jesús, los hombres procuraron interpretar su misteriosa figura según las categorías que les eran familiares y que deberían servir para descifrar su misterio: se le consideró un profeta, como Elías o Jeremías que había vuelto, o como Juan el Bautista (cf. *Mc* 8, 28). Pedro utilizó en su confesión —como hemos visto— títulos diferentes, superiores: Mesías, Hijo del Dios vivo. El intento de condensar el misterio de Jesús en títulos que interpretaran su misión, más aún, su propio ser, prosiguió después de la Pascua. Cada vez más se fueron cristalizando tres títulos fundamentales: Cristo (Mesías), Kyrios (Señor) e Hijo de Dios.

El primero apenas era comprensible fuera del ámbito semita: desapareció muy pronto como título único y se fundió con el nombre de Jesús: Jesucristo. La palabra que debía servir de explicación se convirtió en nombre, y esto encierra un mensaje muy profundo: Él es una sola cosa con su misión; su cometido y su ser son inseparables. Por tanto, con razón su misión se convirtió en parte de su nombre.

En cuanto a los títulos de *Kyrios* y de *Hijo*, ambos apuntaban en la misma dirección. La palabra «Señor» había pasado a ser, en el curso de la evolución del Antiguo Testamento y del judaísmo temprano, un sinónimo del nombre de Dios y, por tanto, incorporaba ahora a Jesús en su comunión ontológica con Dios, lo declaraba como el Dios vivo que se nos hace presente. También la expresión *Hijo de Dios* lo unía al ser mismo de Dios. No obstante, para determinar el tipo de vinculación ontológica de que se trataba fueron necesarias discusiones extenuantes desde el momento en que la fe quiso demostrar también su propia racionalidad y reconocerla claramente. ¿Se trata del Hijo en un sentido traslaticio —en el sentido de una especial cercanía a Dios—, o la palabra indicaba que en Dios se daban realmente Padre e Hijo? ¿Supone que Él era realmente «igual a Dios», Dios verdadero de Dios verdadero? El primer Concilio de Nicea (325) solventó esta discusión con el término *homooúsios* («consustancial», de la misma sustancia), el único término filosófico que ha entrado en el *Credo*. Pero es un término que sirve para preservar la fiabilidad de la palabra bíblica; nos quiere decir: cuando los testigos de Jesús nos dicen que Jesús es «el Hijo», no lo hacen en un sentido mitológico ni político, que eran los dos significados más familiares en el contexto de la época. Es una afirmación que ha de entenderse literalmente: sí, en Dios mismo hay desde la eternidad un diálogo entre Padre e Hijo que, en el Espíritu Santo, son verdaderamente el mismo y único Dios.

Existe una amplia bibliografía sobre los títulos cristológicos que encontramos en el Nuevo Testamento, pero

el debate sobre este argumento no corresponde a este libro, que intenta comprender el camino de Jesús en la tierra y su mensaje, y no hacer un estudio teológico de la fe y del pensamiento de la Iglesia primitiva. En cambio, debemos prestar una atención más detallada a las denominaciones con las que Jesús se designa a sí mismo en los Evangelios. Son dos. Por un lado, se llama preferentemente «Hijo del hombre»; por otro, hay textos —sobre todo en el Evangelio de Juan— en los que se refiere a sí mismo simplemente como el «Hijo». Jesús nunca utiliza el título «Mesías» para referirse a sí mismo; el de «Hijo de Dios» lo encontramos en su boca en algunos pasajes del Evangelio de Juan. Cuando se le ha llamado Mesías o con designaciones similares —como en el caso de los demonios expulsados y en el de la confesión de Pedro—, Él ordena guardar silencio. Sobre la cruz queda plasmado, esta vez de manera pública, el título del Mesías, *Rey de los judíos*. Y aquí puede tranquilamente aparecer escrito en las tres lenguas del mundo de entonces (cf. *Jn* 19, 19s), pues por fin se le ha quitado toda ambigüedad. El tener la cruz por trono le da al título su interpretación correcta. *Regnavit a ligno Deus*: Dios reina desde «el madero»; así es como la Iglesia antigua ha celebrado este nuevo reinado.

Analicemos ahora los dos «títulos» que, según los Evangelios, Jesús utiliza para referirse a sí mismo.

1. EL HIJO DEL HOMBRE

Hijo del hombre: esta misteriosa expresión es el título que Jesús emplea con mayor frecuencia cuando habla

de sí mismo. Sólo en el Evangelio de Marcos aparece catorce veces en boca de Jesús. Más aún, en todo el Nuevo Testamento la expresión «Hijo del hombre» la encontramos sólo en boca de Jesús, con la única excepción de la visión de Esteban, a quien antes de morir se le concedió ver el cielo abierto: «Veo el cielo abierto y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios» (*Hch* 7, 56). Esteban ve en el momento de su muerte lo que Jesús había anunciado durante el proceso ante el Sane-drín: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Todopoderoso y venir entre las nubes del cielo» (*Mc* 14, 62). En este sentido, Esteban «cita» unas palabras de Jesús cuya realidad pudo contemplar precisamente en el momento del martirio.

Esta constatación es importante. La cristología de los autores del Nuevo Testamento, también la de los evangelistas, no se basa en el título de *Hijo del hombre*, sino en los títulos de *Mesías (Cristo)*, *Kyrios (Señor)* e *Hijo de Dios*, que comenzaron a ser usados inicialmente ya durante la vida de Jesús. La expresión «Hijo del hombre» es característica de las palabras de Jesús mismo; después, en la predicación apostólica, su contenido se traslada a otros títulos, pero ya no se adopta el título como tal. Se trata de una cuestión bien comprobada, pero en la exegesis moderna se ha desarrollado un amplio debate en torno a ella; quien intenta entrar en tal debate se encuentra en un cementerio de hipótesis contradictorias. Discutirlas no forma parte de los objetivos de este libro, aunque debemos considerar al menos sus líneas principales.

Se distinguen en general tres grupos de palabras referentes al Hijo del hombre. El primero estaría compuesto por las que aluden al Hijo del hombre que ha de venir. Con ellas, sin embargo, Jesús no se designa a sí mismo, sino que precisamente se distingue del que ha de venir. El segundo grupo estaría formado por palabras que se refieren a la actuación terrena del Hijo del hombre y, el tercero, hablaría de su pasión y resurrección. La mayoría de los exegetas tienden a considerar sólo los términos del primer grupo como verdaderas palabras de Jesús; esto responde a la explicación tan extendida del mensaje de Jesús en el sentido de la escatología inminente. El segundo grupo, al que pertenecen las palabras referentes al poder del Hijo del hombre para perdonar los pecados, a su autoridad sobre el sábado, a su carencia de bienes y de patria, se habría formado —según una de las principales corrientes de estas teorías— en la tradición palestina y, en este sentido, tendría un origen muy antiguo, aunque no se podría atribuir directamente a Jesús. Las más recientes serían las afirmaciones sobre la pasión y la resurrección del Hijo del hombre, que en el Evangelio de Marcos van marcando el paso del camino de Jesús hacia Jerusalén y que sólo podrían haber sido concebidas —quizás incluso por el propio evangelista Marcos— tras estos acontecimientos.

Este desmenuzamiento de las expresiones sobre el Hijo del hombre responde a una lógica que subdivide con extrema precisión los distintos aspectos de una calificación es propia del rígido modelo del pensamiento académico, pero no a la multiplicidad de lo vivo, en lo que se requiere poder expresar una totalidad formada de múltiples capas. El criterio fundamental para este tipo

de exegesis se basa en la pregunta: ¿qué se podía esperar verdaderamente de Jesús dadas las circunstancias de su vida y su horizonte cultural? Evidentemente, ¡muy poco! Las expresiones comunes de soberanía y de pasión no se ajustan a Él. Se le puede considerar ciertamente «capaz» de una especie de esperanza apocalíptica atenuada, como la que era habitual entonces, pero, al parecer, nada más. Ahora bien, de este modo no se hace justicia a la fuerza del acontecimiento que supuso Jesús. Al analizar la interpretación de las parábolas de Jülicher ya decíamos que no se habría condenado a nadie a la cruz a causa de un moralismo tan modesto.

Para llegar a un conflicto tan radical, para que se recurriera a aquel gesto extremo —la entrega a los romanos— tuvo que haber ocurrido o haberse dicho algo dramático. Lo grandioso y provocativo aparece precisamente en los comienzos; la Iglesia naciente tuvo que ir reconociéndolo en toda su grandeza sólo lentamente, comprendiéndolo poco a poco y profundizando en ello con el recuerdo y la reflexión. A la comunidad anónima se le atribuye una sorprendente genialidad teológica: ¿quiénes fueron las grandes figuras que concibieron esto? Pero no es así: lo grande, lo novedoso, lo impresionante, procede precisamente de Jesús; en la fe y la vida de la comunidad se desarrolla, pero no se crea. Más aún, la «comunidad» no se habría siquiera formado ni habría sobrevivido si no le hubiera precedido una realidad extraordinaria.

La expresión *Hijo del hombre*, con la cual Jesús ocultó su misterio y al mismo fue haciéndolo accesible po-

co a poco, era nueva y sorprendente. No era un título habitual de la esperanza mesiánica, pero responde perfectamente al modo de la predicación de Jesús, que se expresa mediante palabras enigmáticas y parábolas, intentando conducir paulatinamente hacia el misterio, que solamente puede descubrirse verdaderamente siguiéndole a Él. «Hijo del hombre» significa en principio, tanto en hebreo como en arameo, simplemente «hombre». El paso de una a otra, de la simple palabra «hombre» a la expresión «Hijo del hombre» y viceversa —con la misteriosa alusión a una nueva conciencia de la misión— puede verse en unas palabras sobre el sábado que encontramos en los sinópticos. En Marcos se lee: «El sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado; así que el Hijo del hombre es señor también del sábado» (2, 27s). En Mateo y Lucas falta la primera frase; en ellos, Jesús dice solamente: «El Hijo del hombre es señor del sábado» (*Mt* 12, 8; *Lc* 6, 5). Quizás se podría pensar que Mateo y Lucas omiten la primera frase porque temían que diera lugar a abusos. Sea como fuere, está claro que en Marcos las dos frases van juntas y se interpretan mutuamente.

Que el sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado no es simplemente la expresión de una postura moderno-liberal, como podríamos pensar a primera vista. Ya hemos visto, al tratar el Sermón de la Montaña, que no se pueden entender así las palabras de Jesús. En el «Hijo del hombre» se pone de manifiesto el hombre, tal como debería ser en realidad. Según el «Hijo del hombre», según el criterio de Jesús, el hombre es libre y sabe usar rectamente el sábado como día de la libertad a partir de Dios y para Dios.

«El Hijo del hombre es el señor del sábado»: se aprecia aquí toda la grandeza de la reivindicación de Jesús, que interpreta la Ley con plena autoridad porque Él mismo es la Palabra originaria de Dios. Y se aprecia en consecuencia qué tipo de nueva libertad le corresponde al hombre en general: una libertad que nada tiene que ver con la simple arbitrariedad. En las palabras sobre el sábado es importante el enlace entre «hombre» e «Hijo del hombre»; vemos cómo esta palabra, de por sí genérica, se convierte en expresión de la dignidad especial de Jesús.

En tiempos de Jesús, «Hijo del hombre» no existía *como título*. No obstante, hay una primera alusión a él en la visión sobre la historia universal contenida en el Libro de Daniel basada en las cuatro fieras y el «Hijo del hombre». El vidente contempla cómo se suceden los poderes dominantes del mundo en figura de cuatro grandes fieras que salen del mar, que vienen «de abajo», y representan así un poder que se basa sobre todo en la violencia, un poder «animal». De este modo, Daniel traza una imagen sombría y muy inquietante de la historia del mundo. Aunque la visión no se queda sólo en los aspectos negativos: a la primera fiera, un león con alas de águila, le arrancaron las alas; «la alzarón del suelo, la pusieron de pie como un hombre y le dieron una mente humana» (7, 4). La humanización del poder es posible, incluso en nuestro tiempo: el poder puede adquirir un semblante humano. Pero esta salvación es relativa; la historia continúa y en su desarrollo se va haciendo todavía más oscura.

Sin embargo, luego —tras la máxima exaltación del poder del malvado— ocurre algo totalmente diverso. El vidente ve como en lejanía al verdadero Señor del mundo en la figura de un anciano que pone fin a toda la visión: «Vi venir una especie de hombre entre las nubes del cielo... A él se le dio poder, honor y reino. Y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su poder es eterno... Su reino no acabará» (7, 13s). El hombre venido de lo alto se contrapone a las fieras que salen del abismo. Así como aquellas bestias abismales personifican los reinos del mundo habidos hasta ahora, la imagen del «hijo del hombre» que «viene entre las nubes», preanuncia un reino totalmente nuevo, un reino de «humanidad», un reino de ese poder verdadero que proviene de Dios mismo. Con este reino aparece la auténtica universalidad, la positiva, la definitiva y siempre calladamente deseada forma de la historia. El «hijo del hombre» que llega desde arriba es, pues, lo opuesto a las fieras que salen del fondo del mar; como tal, no es propiamente una figura individual, sino la representación del «reino» en el que el mundo alcanzará su meta final.

En la exégesis está muy extendida la hipótesis de que tras este texto podría esconderse una versión según la cual «el hijo del hombre» indicaba también una figura individual; pero, en todo caso, no conocemos esta variante; se trata sólo de una mera conjetura. Los textos tantas veces citados de 4 Esdras 13 y de Enoc el etíope, en los que se representa al hijo del hombre como una figura individual, son más recientes que el Nuevo Testamento y, por ello, no pueden considerarse como una fuente de éste. Naturalmente, resultaba fácil

relacionar la visión del hijo del hombre con la esperanza mesiánica y con la figura del Mesías mismo, pero no tenemos textos anteriores a la actividad de Jesús que demuestren un proceso de este tipo. Así pues, la imagen del Hijo del hombre sigue representando aquí el futuro reino de la salvación, una visión en la que Jesús pudo haberse inspirado, pero a la que dio nueva forma, poniendo esta expectativa en relación consigo mismo y con su actividad.

Centrémonos ahora en las palabras de Jesús. Ya hemos visto que un primer grupo de afirmaciones sobre el Hijo del hombre se refieren a su llegada futura. La mayor parte de éstas se encuentran en las palabras de Jesús sobre el fin del mundo (cf. *Mc* 13, 24-27) y en su proceso ante el Sanedrín (cf. *Mc* 14, 62). Las trataremos, por ello, en el segundo volumen de esta obra. Quisiera señalar aquí sólo un punto importante: se trata de palabras que se refieren a la gloria futura de Jesús, a su venida para juzgar y para reunir a los justos, los «elegidos». Pero no podemos pasar por alto que son palabras pronunciadas por Aquel que se encuentra ante sus jueces como acusado y escarnecido y que, precisamente en estas palabras, se entrelazan inseparablemente la gloria y la pasión.

De la pasión no se habla, es cierto, pero es la realidad en que Jesús se encuentra y desde la que habla. Un resumen muy peculiar de esta relación lo encontramos en la parábola del juicio final transmitida por Mateo (cf. 25, 31-46), en la que el «Hijo del hombre», en el momento del juicio, se identifica con los ham-

brientos y los sedientos, con los forasteros, los desnudos, los enfermos y los encarcelados, con todos los que sufren en este mundo, y considera el comportamiento que se ha tenido con ellos como si se hubiera tenido con Él mismo. Ésta no es una ficción posterior del juez universal. Al hacerse hombre, Él ha efectuado esta identificación de manera extremadamente concreta. Él es quien no tiene posesiones ni patria, quien no tiene dónde reclinar la cabeza (cf. *Mt* 8, 19; *Lc* 9, 58). Él es el prisionero, el acusado y el que muere desnudo en la cruz. La identificación del Hijo del hombre, que juzga al mundo, con los que sufren de cualquier modo presupone la identidad del juez con el Jesús terrenal y muestra la unión interna de cruz y gloria, de existencia terrena en la humildad y de plena potestad futura para juzgar al mundo. El Hijo del hombre es uno solo: Jesús. Esta identidad nos indica el camino, nos manifiesta el criterio por el que se juzgará nuestra vida en su momento.

Naturalmente, la crítica no considera estas palabras sobre el Hijo del hombre futuro como auténticamente jesuánicas. Sólo dos textos de este grupo, en la versión de Lucas, se aceptan —en cualquier caso sólo por una parte de la exégesis crítica— como auténticas palabras de Jesús, porque se las considera como palabras que con toda probabilidad «podían» haber sido pronunciadas por Él. En primer lugar Lucas 12, 8s: «Y os digo que, si uno se pone de mi parte ante los hombres, también el Hijo del hombre se pondrá de su parte ante los ángeles de Dios. Y si uno me reniega ante los hombres, lo renegarán a él ante los ángeles de Dios...». El segundo texto

es Lucas 17, 24s: «Como el fulgor del relámpago brilla de un horizonte a otro, así será el Hijo del hombre en su día. Pero antes tiene que padecer mucho y ser reprobado por esta generación...». El motivo por el que se aceptan estos textos estriba en que en ellos, aparentemente, se distingue entre el Hijo del hombre y Jesús; sobre todo en la primera cita parece evidente que el Hijo del hombre no coincide con el Jesús que está hablando.

A este respecto, se ha de notar ante todo que al menos la tradición más antigua no lo ha entendido así. En el texto paralelo de Marcos 8, 38 («Quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta época descreída y malvada, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga con la gloria de su Padre entre sus santos ángeles») la identificación no se expresa claramente, pero es innegable a la luz de la estructura de la frase. En la versión que nos da Mateo del mismo texto falta la expresión «Hijo del hombre». Mucho más evidente resulta la identificación del Jesús terrenal con el juez que ha de venir: «Si uno me niega ante los hombres, yo también lo negaré ante mi Padre del cielo» (*Mt* 10, 33). Pero también en el texto de Lucas vemos perfectamente claro la identidad a partir del contenido en su conjunto. Es cierto que Jesús habla de esa forma enigmática que le caracteriza, dejando al oyente el último paso para comprender. Sin embargo, la identificación funcional que hay en el paralelismo entre reconocimiento y negación, ahora y en el juicio, ante Jesús y ante el Hijo del hombre, sólo tiene sentido sobre la base de la identidad ontológica.

Los jueces del Sanedrín entendieron correctamente a Jesús, y Él tampoco los corrigió diciendo, por ejem-

plo «Me entendéis mal, el Hijo del hombre que ha de venir es otro» La unidad interna entre la *kenosis* vivida por Jesús (cf *Flp* 2, 5-10) y su venida gloriosa es el motivo permanente de la actuación y la predicación de Jesús, es precisamente lo novedoso, lo «auténticamente jesuánico» que no ha sido inventado, sino que constituye más bien el aspecto esencial de su figura y de sus palabras Los distintos textos tienen su puesto dentro de un contexto y no se entienden mejor cuando se los aísla de él A diferencia de Lucas 12, 8s, donde una operación semejante podría encontrar más fácilmente un punto de apoyo, este hecho resulta todavía más evidente en el segundo texto Lucas 17, 24s En efecto, aquí la conexión se efectúa con claridad El Hijo del hombre no vendrá aquí o allá, sino que brillará para todos como un relámpago de horizonte a horizonte, de modo que todos lo verán a Él, al que han atravesado (cf *Ap* 1, 7), pero antes Él —precisamente este Hijo del hombre— tiene que sufrir mucho y ser repudiado La profecía de la pasión y el anuncio de la gloria están inseparablemente unidos. Los textos se refieren claramente a la misma e idéntica persona precisamente a Aquel que, cuando pronuncia estas palabras, estaba ya en camino hacia la pasión

También encontramos estos dos aspectos en las palabras con que Jesús habla en presente de su actuación. Ya hemos comentado brevemente la afirmación que Él hace, según la cual, como Hijo del hombre, Él es señor del sábado (cf. *Mc* 2, 28) En este punto se aprecia precisamente lo que Marcos describe en otro lugar del

siguiente modo: «Se quedaron asombrados de su enseñanza, porque no enseñaba como los letrados, sino con autoridad» (*Mc* 1, 22). Jesús se pone en la parte del legislador, de Dios; no es intérprete, sino Señor.

Esto se ve más claramente aún en el relato del paralítico, al que sus amigos deslizaron en su camilla desde la techumbre hasta los pies del Señor. En lugar de pronunciar unas palabras para curarlo, como esperaban tanto el paralítico como sus amigos, lo primero que le dijo Jesús fue: «Hijo, tus pecados te son perdonados» (*Mc* 2, 5). Perdonar los pecados es algo que sólo corresponde a Dios, objetaron indignados los escribas. Si Jesús atribuye este poder al «Hijo del hombre» es porque da a entender que tiene la misma dignidad que Dios y que actúa a partir de ella. Sólo tras perdonarle los pecados llegan las palabras esperadas: «“Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra para perdonar los pecados”..., entonces dijo al paralítico: “Contigo hablo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa”» (*Mc* 2, 10s). Es precisamente esta reivindicación de divinidad lo que le lleva a la pasión. En este sentido, las palabras de autoridad de Jesús se orientan hacia su pasión.

Llegamos al tercer tipo de palabras sobre el Hijo del hombre: los preanuncios de la pasión. Ya hemos visto que los tres anuncios de la pasión del Evangelio de Marcos, que estructuran tanto el texto como el camino de Jesús mismo, indican cada vez con mayor nitidez su destino próximo y la necesidad intrínseca del mismo. Encuentran su punto central y su culminación en la frase

que sigue al tercer anuncio de la pasión y su aclaración, estrechamente unida a ella, sobre el servir y el mandar: «Porque el Hijo del hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por todos» (Mc 10, 45).

Con la citación de una palabra tomada de los cantos del siervo de Dios sufriente (cf. *Is* 53), aparece en la imagen del Hijo del hombre otro filón de la tradición del Antiguo Testamento. Jesús, que por un lado se identifica con el futuro juez del mundo, por otro lado se identifica aquí con el siervo de Dios que padece y muere, y que el profeta había previsto en sus cantos. De este modo se aprecia la unión de sufrimiento y «exaltación», de abajamiento y elevación. El servir es la verdadera forma de reinar y nos deja presentir algo de cómo Dios es Señor, del «reinado de Dios». En la pasión y en la muerte, la vida del Hijo del hombre se convierte también en «pro-existencia» (existir para los demás); se convierte en liberador y salvador para «todos»: no sólo para los hijos de Israel dispersos, sino para todos los hijos de Dios dispersos (cf. *Jn* 11, 52), para la humanidad. En su muerte «por todos» traspasa los límites de tiempo y de lugar, se hace realidad la universalidad de su misión.

La exégesis más antigua ha considerado que lo realmente novedoso y especial de la idea que Jesús tenía del Hijo del hombre, más aún, la base de su autoconciencia, es la fusión de la visión de Daniel sobre el «hijo del hombre» que ha de venir con las imágenes del «siervo de Dios» que sufre transmitidas por Isaías. Y esto con to-

da la razón. Debemos añadir, sin embargo, que la síntesis de las tradiciones del Antiguo Testamento que hace Jesús en su imagen del Hijo del hombre es aún más amplia e incluye además otros filones y veneros pertenecientes a estas tradiciones.

Así, en la respuesta de Jesús a la pregunta de si era el Mesías, el Hijo del Bendito, se funden Daniel 7 y el Salmo 110: Jesús se ve a sí mismo como el que está sentado «a la derecha de Dios», como dice el salmo sobre el futuro rey y sacerdote. Por otro lado, en el tercer anuncio de la pasión, en las palabras de rechazo de los letrados, los sumos sacerdotes y los escribas (cf. *Mc* 8, 31) se inserta el Salmo 118 con la alusión a la piedra que desecharon los arquitectos y se convierte en la piedra angular (v. 22); se advierte también una relación con la parábola de los viñadores infieles, en la que el Señor usa esta expresión para anunciar su rechazo y su resurrección, así como la nueva comunidad futura. A través de esta referencia a la parábola se perfila también la identificación entre el «Hijo del hombre» y el «Hijo predilecto» (cf. *Mc* 12, 1-12). Por último, también está presente la corriente de la literatura sapiencial: el segundo capítulo del Libro de la Sabiduría describe la hostilidad de los «impíos» frente al justo: «Se gloría de tener por Padre a Dios... Si es justo, el hijo de Dios, él lo auxiliará... Lo condenaremos a muerte ignominiosa» (vv. 16-20). Según Volker Hampel las palabras acerca del rescate de Jesús no se han de interpretar a la luz de Isaías 53, 10-12, sino de Proverbios 21, 18 e Isaías 43, 3, lo que me parece hartamente improbable (en Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi*, p. 74). El auténtico punto de referencia sigue siendo Isaías 53; lo que nos mues-

tran otros textos es sólo que existe un amplio campo de referencias para esta visión fundamental.

Jesús vivió conforme a la Ley y a los Profetas en su conjunto, como decía siempre a sus discípulos. Consideró su propia existencia y su obra como la unión y el sentido de este conjunto. Juan lo expresa en su Prólogo diciendo que Jesús mismo es «la Palabra»; «en él todas las promesas han recibido un “sí”», escribe Pablo (2 Co 1, 20). En la enigmática expresión «Hijo del hombre» descubrimos con claridad la esencia propia de la figura de Jesús, de su misión y de su ser. Proviene de Dios, es Dios. Pero precisamente así —asumiendo la naturaleza humana— es portador de la verdadera humanidad.

«Me has preparado un cuerpo», dice a su Padre según la Carta a los Hebreos (10, 5), transformando así las palabras de un Salmo en las que se dice: «Me abriste el oído» (*Sal* 40, 7). En el Salmo significa que la vida viene de la obediencia, del sí a la palabra de Dios, no de los sacrificios expiatorios y los holocaustos. Ahora, el que es la Palabra asume Él mismo un cuerpo; viene de Dios como hombre y atrae a sí toda la existencia humana, la lleva al interior de la palabra de Dios, la transforma en «oído» para escuchar a Dios y, por tanto, en «obediencia», en «reconciliación» entre Dios y los hombres (cf. 2 Co 5, 18-20). Él mismo se convierte en el verdadero «sacrificio» al entregarse por completo en obediencia y amor, amando «hasta el extremo» (*Jn* 13, 1). Viene de Dios y fundamenta así el verdadero ser del hombre. Como dice Pablo, contrariamente

al primer hombre, que era y es de tierra, Él es el segundo hombre, el hombre definitivo (el último), el «celestial», y es «espíritu dador de vida» (1 Co 15, 45-49). Viene, y a la vez es el nuevo «reino». No es solamente una persona, sino que nos hace a todos «uno» en Él (cf. Ga 3, 28), nos transforma en una nueva humanidad.

El colectivo que Daniel descubre en lontananza («una especie de hombre») se convierte en una persona, pero en su «por muchos» la persona supera los límites del individuo y abarca a «muchos», se hace con todos «un cuerpo y un espíritu» (cf. 1 Co 6, 17). Éste es el «seguimiento» al que Jesús nos llama: dejarnos conducir dentro de su nueva humanidad y, con ello, a la comunión con Dios. Escuchemos de nuevo lo que dice Pablo al respecto: «Igual que el terreno [el primer hombre, Adán] son los hombres terrenos; igual que el celestial, son los celestiales» (1 Co 15, 48). La expresión «Hijo del hombre» ha quedado reservada a Jesús, pero la nueva visión de la unión de Dios y hombre que se expresa en ella se encuentra presente e impregna todo el Nuevo Testamento. A lo que tiende el seguimiento de Jesucristo es a esa humanidad nueva que viene de Dios.

2. EL HIJO

Al comienzo de este capítulo hemos visto brevemente cómo los dos títulos, «Hijo de Dios» e «Hijo» (sin añadidas), son distintos entre sí; se diferencian en su origen y en su significado, si bien luego en la configuración de la fe cristiana ambos significados se superponen y se entremezclan. Dado que ya he tratado toda la cues-

tión con cierto detalle en mi obra *Introducción al cristianismo*, me ocuparé aquí sólo brevemente del análisis del título «Hijo de Dios».

La expresión «Hijo de Dios» se deriva de la teología política del antiguo Oriente. Tanto en Egipto como en Babilonia, el rey recibía el título de «hijo de Dios»; el ritual de entronización era considerado como «ser engendrado» como hijo de Dios, que en Egipto se entendía tal vez en sentido real, como un origen divino misterioso, mientras que en Babilonia, de un modo más modesto, parecer ser, como una especie de acto jurídico, una adopción divina. Estos conceptos se adoptaron en Israel en un doble sentido, al mismo tiempo que fueron transformados por la fe de Israel. Dios mismo encarga a Moisés decirle al faraón: «Así dice el Señor: Israel es mi primogénito, y te ordeno que dejes salir a mi hijo, y yo te ordeno que dejes salir a mi hijo para que me sirva» (*Ex* 4, 22s). Los pueblos son la gran familia de Dios, Israel es el «hijo primogénito» y, como tal, pertenece de modo especial a Dios con todo lo que la «primogenitura» significaba en el antiguo Oriente. Durante la consolidación del reino davídico la ideología monárquica del antiguo Oriente se traslada al rey en el monte de Sión.

En las palabras de Dios con las que Natán anuncia a David la promesa de la permanencia eterna de su casa, se dice: «Estableceré después de ti a un descendiente tuyo, un hijo de tus entrañas y consolidaré su reino... Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo; si se tuerce, lo corregiré... Pero no le retiraré mi lealtad...» (2 S 7, 12ss; cf. *Sal* 89, 27s y 37s). Sobre esto se basa

después el ritual de entronización de los reyes de Israel que encontramos en el Salmo 2, 7s: «Voy a proclamar el decreto del Señor; él me ha dicho: “tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy. Pídemelo: te daré en herencia las naciones, en posesión los confines de la tierra...».

Aquí hay tres cosas claras. El privilegio de Israel de ser el primogénito de Dios se concreta en el rey; él personifica la dignidad de Israel. Esto significa, en segundo lugar, que la antigua ideología monárquica, el engendramiento mítico por obra de Dios, se deja de lado y se sustituye por la teología de la elección. El «ser engendrado» consiste en la elección; en el hoy del acto de entronización toma cuerpo la acción electiva de Dios, que convierte a Israel y al rey que lo representa en su «hijo». En tercer lugar, también se ve claramente que la promesa del dominio sobre los pueblos —tomada de los grandes reyes de Oriente— resulta muy desproporcionada comparada con la concreta realidad del rey del monte de Sión. Éste es sólo un pequeño soberano con un poder frágil, que al final termina en el exilio y cuyo reino sólo se pudo restaurar por un breve periodo de tiempo y siempre en dependencia de las grandes potencias. Así, el oráculo sobre el rey de Sión fue desde el principio una palabra de esperanza en el rey que habría de venir, una expresión que apunta más allá del instante presente, del «hoy» del entronizado.

El cristianismo de los orígenes adoptó enseguida este término, reconociendo que se hizo realidad en la resurrección de Jesús. Según Hechos 13, 32s, en su grandiosa exposición de la historia de la salvación que de-

semboca en Cristo, Pablo dice a los judíos reunidos en la sinagoga de Antioquía de Pisidia: «La promesa que Dios hizo a nuestros padres, nos la ha cumplido a los hijos resucitando a Jesús. Así está escrito en el salmo segundo: “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy”». Podemos considerar seguramente estas palabras como una muestra de la incipiente predicación misionera a los judíos, en la que encontramos la lectura cristológica del Antiguo Testamento por parte de la Iglesia primitiva. Por tanto, encontramos aquí una tercera fase de la transformación de la teología política del antiguo Oriente: si en Israel y en el reinado de David ésta se había mezclado con la teología de la elección de la Antigua Alianza, y a medida que se desarrollaba el reinado davídico se había convertido cada vez más en expresión de la esperanza en el rey futuro, ahora se cree que la resurrección de Jesús es ese mismo «hoy» que esperaba el Salmo. Ahora Dios ha constituido a su rey, al que de hecho le da en herencia los pueblos.

Pero esta «soberanía» sobre los pueblos de la tierra ya no tiene un carácter político. Este rey no subyugará a sus pueblos con su cetro de hierro (cf. *Sal* 2, 9); reina desde la cruz, de un modo totalmente nuevo. La universalidad se realiza en la forma humilde de la comunión en la fe; este rey reina a través de la fe y el amor, no de otro modo. Esto nos permite entender de una manera nueva y definitiva las palabras de Dios: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy». La expresión «Hijo de Dios» se distancia de la esfera del poder político y se convierte en expresión de una unión especial con Dios que se manifiesta en la cruz y en la resurrección. Sin embargo, a partir de este contexto del Antiguo Tes-

tamento no se puede comprender la profundidad a la que llega esta unión, este ser Hijo de Dios. Para descubrir el significado completo de esta expresión se necesita la confluencia de otras corrientes de la fe bíblica, así como del testimonio personal de Jesús.

Antes de pasar al simple título de «el Hijo» que Jesús se da a sí mismo, confirmando un significado definitivo y «cristiano» al título de «Hijo de Dios», que proviene originalmente del ámbito político, hemos de concluir el desarrollo histórico de la expresión misma. En efecto, de ella forma parte el hecho de que el emperador Augusto, bajo cuyo reinado nació Jesús, aplicó en Roma la teología monárquica del antiguo Oriente proclamándose a sí mismo «hijo del divino» (César), hijo de Dios (cf. P. Wülfing v. Martitz, ThWNT VIII, pp. 334-340. espec. 336). Si bien en Augusto sucedió todavía con gran cautela, el culto al emperador romano que comenzó poco después significará la plena pretensión de la condición de hijo de Dios y, con ello, se introdujo la adoración divina del emperador en Roma, convirtiéndose entonces en vinculante para todo el Imperio.

Así pues, en este momento de la historia se encuentran por un lado la pretensión de la realeza divina por parte del emperador romano y, por otro, la convicción cristiana de que Cristo resucitado es el verdadero Hijo de Dios, al que pertenecen los pueblos de la tierra y el único al que, en la unidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo, le corresponde la adoración debida a Dios. La fe de por sí apolítica de los cristianos, que no pretende poder político alguno, sino que reconoce a la auto-

ridad legítima (cf. *Rm* 13, 1-7), en el título de «Hijo de Dios» choca inevitablemente con la exigencia totalitaria del poder político imperial, y chocará siempre con los poderes políticos totalitarios, viéndose forzada a ir al encuentro del martirio, en comunión con el Crucificado, que sólo reina «desde el madero».

Hay que hacer una neta distinción entre la expresión «Hijo de Dios», con toda su compleja historia, y la simple palabra «Hijo», que encontramos fundamentalmente sólo en boca de Jesús. Fuera de los Evangelios aparece cinco veces en la Carta a los Hebreos (cf. 1, 2.8; 3, 6; 5, 8; 7, 28), un texto muy cercano al Evangelio de Juan, y una vez en Pablo (cf. *1 Co* 15, 28); como denominación que Jesús se da a sí mismo en Juan, aparece cinco veces en la Primera Carta de Juan y una en la Segunda Carta. Resulta decisivo el testimonio del Evangelio de Juan (allí encontramos la palabra dieciocho veces) y la exclamación de júbilo mesiánico recogida por Mateo (cf. 11, 25ss) y Lucas (cf. 10, 21s), que se considera frecuentemente —y con razón— como un texto de Juan puesto en el marco de la tradición sinóptica. Analicemos en primer lugar esta exclamación de júbilo mesiánico: «En aquel tiempo, Jesús exclamó: “Te doy gracias, Padre, Señor de cielo y tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y se las has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, así te ha parecido mejor. Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce al Hijo más que el Padre; y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar”» (*Mt* 11, 25s; cf. *Lc* 10, 21s).

Comencemos por esta última frase, a partir de la cual se esclarece el conjunto. Sólo el Hijo «conoce» realmente al Padre: el conocer comporta siempre de algún modo la igualdad. «Si el ojo no fuera como el sol, no podría reconocer el sol», ha escrito Goethe comentando unas palabras de Plotino. Todo proceso cognoscitivo encierra de algún modo un proceso de equiparación, una especie de unificación interna de quien conoce con lo conocido, que varía según el nivel ontológico del sujeto que conoce y del objeto conocido. Conocer realmente a Dios exige como condición previa la comunión con Dios, más aún, la unidad ontológica con Dios. Así, en su oración de alabanza, el Señor dice lo mismo que leemos en las palabras finales del Prólogo de Juan, ya comentadas otras veces: «A Dios nadie lo ha visto jamás. El Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (1, 18). Estas palabras fundamentales —como se muestra ahora— son la explicación de lo que se desprende de la oración de Jesús, de su diálogo filial. Al mismo tiempo, queda claro qué es «el Hijo», lo que significa esta expresión: significa perfecta comunión en el conocer, que es a la vez perfecta comunión en el ser. La unidad del conocer sólo es posible porque hay unidad en el ser.

Sólo el «Hijo» conoce al Padre, y todo verdadero conocimiento del Padre es participación en el conocimiento del Hijo, una revelación que es un don (Él «lo ha dado a conocer», dice Juan). Sólo conoce al Padre aquel a quien el Hijo «se lo quiera revelar». Pero, ¿a quién se lo quiere revelar el Hijo? La voluntad del Hijo no

es arbitraria. Las palabras que se refieren a la voluntad de revelación del Hijo en Mateo 11, 27, remiten al versículo inicial 25, donde el Señor dice al Padre: «Se las has revelado a la gente sencilla». Si ya antes hemos visto la unidad del conocimiento entre el Padre y el Hijo, en la conexión entre los versículos 25 y 27 podemos apreciar la unidad de ambos en la voluntad.

La voluntad del Hijo es una sola cosa con la voluntad del Padre. Éste es un motivo recurrente en los Evangelios. El Evangelio de Juan pone de relieve con especial énfasis que Jesús concuerda totalmente con la voluntad del Padre. Este proceso para llegar al consentimiento se presenta de modo dramático en el monte de los Olivos, cuando Jesús toma la voluntad humana y la introduce en su voluntad filial y, de esta manera, la incluye dentro de la unidad de voluntad con el Padre. Aquí es donde habría que situar la tercera petición del Padre nuestro: en ella pedimos que se cumpla en nosotros el drama del monte de los Olivos, la lucha interna de toda la vida y la obra de Jesús; pedimos que, unidos a Él, el Hijo, con-sintamos con la voluntad del Padre y seamos, así, hijos también nosotros: en la unidad de voluntad, que se hace unidad de conocimiento.

Con esto se puede entender el comienzo de la exclamación de júbilo, que en un primer momento puede parecer desconcertante. El Hijo quiere implicar en su conocimiento de Hijo a todos los que el Padre quiere que participen de él: «Nadie puede venir a mí si no lo atrae el Padre que me ha enviado», dice Jesús en este sentido durante el sermón sobre el pan en Cafarnaún

(Jn 6, 44). Pero, ¿a quién atrae el Padre? «No a los sabios y entendidos», nos dice el Señor, sino a la gente sencilla.

Ésta es ante todo simplemente la experiencia concreta de Jesús: no lo conocen los escribas, los que por profesión se ocupan de Dios; ellos se enredan en la maraña de su conocimiento de los detalles. Todo su saber les ciega a la sencilla visión del conjunto, de la realidad de Dios mismo que se revela; en efecto, esto no resulta muy fácil para uno que sabe tanto de los problemas complejos. Pablo expresa la misma experiencia añadiendo más: «El mensaje de la cruz es necedad para los que están en vías de perdición; pero para los que están en vías de salvación —para nosotros— es fuerza de Dios. Dice la Escritura: “destruiré la sabiduría de los sabios, frustraré la sagacidad de los sagaces” [cf. Is 29, 14]... Y si no, hermanos, fijaos en vuestra asamblea: no hay en ella muchos sabios en lo humano, ni muchos poderosos, ni muchos aristócratas; todo lo contrario, lo necio del mundo lo ha escogido Dios para humillar a los sabios; lo débil del mundo lo ha escogido Dios para humillar a los fuertes... De modo que nadie pueda gloriarse en presencia del Señor» (1 Co 1, 18.26-29). «Que nadie se engañe. Si alguno de vosotros se cree sabio en este mundo, que se haga necio para llegar a ser sabio» (1 Co 3, 18). Pero ¿qué se quiere decir con este «hacerse necio», con este «hacerse débil» que permite al hombre acoger la voluntad de Dios y, en consecuencia, conocerlo?

El Sermón de la Montaña nos da la clave para descubrir el fundamento interno de esa singular experiencia y, con ello, también el camino de la conversión, de

ese estar abiertos a la participación en el conocimiento del Hijo: «Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios», leemos en Mateo 5, 8. La pureza de corazón es lo que nos permite ver. Consiste en esa sencillez última que abre nuestra vida a la voluntad reveladora de Jesús. Se podría decir también: nuestra voluntad tiene que ser la voluntad del Hijo. Entonces conseguiremos ver. Pero ser hijo significa existir en una relación; es un concepto de relación. Comporta abandonar la autonomía que se encierra en sí misma e incluye lo que Jesús quería decir con sus palabras sobre el hacerse niño. De este modo podemos comprender también la paradoja que se desarrolla ulteriormente en el Evangelio de Juan: que Jesús, estando sometido totalmente al Padre como Hijo, está precisamente por ello en total igualdad con el Padre, es verdaderamente igual a Él, es uno con Él.

Volvamos a la exclamación de júbilo. Este ser uno con el Padre que, como hemos visto en los versículos 25 y 27, se puede entender como ser uno en la voluntad y el conocimiento, enlaza en la primera mitad del versículo 27 con la misión universal de Jesús y, por tanto, en relación con la historia universal: «Todo me lo ha entregado mi Padre». Si analizamos en toda su profundidad la exclamación de júbilo de los sinópticos, podemos apreciar cómo en ella está contenida toda la teología del Hijo que encontramos en Juan. También allí el ser Hijo consiste en un conocimiento mutuo y una unidad en la voluntad; también allí el Padre es el dador, pero que ha confiado «todo» al Hijo, convirtiéndole

precisamente por ello en Hijo, en igual a Él: «Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío» (Jn 17, 10). Y también allí este «dar» del Padre llega hasta la creación, al «mundo»: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo unigénito» (Jn 3, 16). La palabra «unigénito» remite, por un lado, al Prólogo, donde el *Logos* es definido como el «unigénito Dios»: *monogenes theos*» (1, 18). Pero, por otro, recuerda a Abraham, que no le negó a Dios a su hijo, a su «único hijo» (Gn 22, 2.12). El «dar» del Padre se consuma en el amor del Hijo «hasta el extremo» (Jn 13, 1), esto es, hasta la cruz. El misterio de amor trinitario que se perfila en la palabra «Hijo» es uno con el misterio de amor en la historia que se cumple en la Pascua de Jesús.

En Juan, la expresión «el Hijo» encuentra también su lugar en la oración de Jesús, que sin embargo es diferente a la oración de las criaturas: es el diálogo de amor en Dios mismo, el diálogo que *es* Dios. Así, a la palabra «Hijo» le corresponde el simple apelativo de «Padre», que el evangelista Marcos ha conservado para nosotros en su forma aramea primitiva, «*Abbá*», en la escena del monte de los Olivos.

En diversos estudios minuciosos, Joachim Jeremias ha demostrado la singularidad de esta forma que tiene Jesús de llamar a Dios que, dada su intimidad, era impensable en el ambiente en que Jesús se movía. En ella se expresa la «unicidad» del «Hijo». Pablo nos dice que los cristianos, gracias a la participación en el Espíritu de Hijo que Jesús les ha dado, están autorizados a decir: «*Abbá*, Padre» (cf. *Rm* 8, 15; *Ga* 4, 6). Con ello que-

da claro que este nuevo modo de rezar de los cristianos sólo es posible a partir de Jesús, a partir de Él, el Unigénito.

La palabra *Hijo*, con su correspondiente de Padre-*Abbá*, nos permite asomarnos al interior de Jesús, más aún, al interior de Dios mismo. La oración de Jesús es el verdadero origen de la expresión «el Hijo». No tiene antecedentes en la historia, de la misma manera que el Hijo mismo «es nuevo», aunque en él confluyan Moisés y los Profetas. El intento de reconstruir, a partir de la literatura postbíblica, como las *Odas de Salomón* (siglo II d.C.), por ejemplo, unos antecedentes precristianos, «gnósticos», de los cuales dependería el mismo Juan, carece de sentido si se respetan las posibilidades y los límites del método histórico. Existe la originalidad de Jesús. Sólo Él es «el Hijo».

3. «YO SOY»

En las palabras de Jesús que nos llegan a través de los Evangelios existe —sobre todo en Juan, pero también (si bien no tan claramente expresado y en menor proporción) en los sinópticos— el grupo de las expresiones «Yo soy» enunciadas en dos formas. Unas veces Jesús dice simplemente, sin más: «Yo soy», «que yo soy»; en el segundo grupo el «Yo soy» se ve completado en su contenido por una serie de imágenes: Yo soy la luz del mundo, la vida verdadera, el buen pastor... Este segundo grupo parece en principio más fácilmente comprensible, mientras que el primero resulta mucho más enigmático.

Quisiera concentrarme sólo en tres pasajes de Juan, en los cuales la fórmula aparece en su forma más simple y a la vez más rigurosa, para pasar después a una palabra sinóptica que tiene un claro paralelo en Juan.

Las dos afirmaciones más importantes se encuentran en la disputa que sigue a las palabras de Jesús durante la fiesta de las Tiendas, y en las que se presenta a sí mismo como fuente de agua viva (cf. *Jn* 7, 37s). Esto había provocado una división en el pueblo: algunos se preguntaban si no sería Él realmente el profeta esperado; otros opinaban que de Galilea no podía salir ningún profeta (cf. 7, 40.52). Entonces Jesús les dice: «Vosotros no sabéis de dónde vengo ni adónde voy... No me conocéis a mí ni a mi Padre» (8, 14.19). Y aclara: «Vosotros sois de aquí abajo, yo soy de allá arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo» (8, 23). Y en ese momento llega la frase decisiva: «Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (8, 24).

¿Qué significa esto? Cómo nos gustaría preguntarle: «¿Qué eres?, ¿Quién eres?». De hecho, es ésta la réplica de los judíos: «¿Quién eres tú?» (8, 25). ¿Qué quiere decir «que Yo soy»? Resulta comprensible que la exégesis haya intentado buscar los orígenes de esta expresión para poder entenderla, y también nosotros debemos hacer algo semejante. Se han indicado diversos orígenes: los discursos de revelación típicos de Oriente (E. Norden), los escritos mandeos (E. Schweizer), que, sin embargo, son mucho más recientes que los Libros del Nuevo Testamento.

Entretanto se ha extendido ampliamente la idea de que no debemos buscar las raíces espirituales de estas palabras en cualquier parte, sino en el mundo que era familiar a Jesús, en el Antiguo Testamento y en el judaísmo de su época. No necesitamos analizar aquí el amplio abanico de textos del Antiguo Testamento que los investigadores han barajado hasta ahora. Quisiera señalar sólo los dos textos esenciales que en realidad cuentan.

Uno es Éxodo 3, 14: la escena de la zarza ardiente desde la que Dios llama a Moisés, quien, a su vez, pregunta a ese Dios que le llama: «¿Cómo te llamas?». Se le da como respuesta el enigmático nombre de YHWH, cuyo significado lo explica con una frase igualmente enigmática el mismo Dios que habla: «Soy el que soy». No vamos a ocuparnos aquí de las múltiples interpretaciones que se han hecho de esta frase; es suficiente recordar que este Dios se denomina a sí mismo «Yo soy». Simplemente es. Y, por tanto, esto significa también que Él está *siempre* presente para los hombres, ayer, hoy y mañana.

El segundo texto se sitúa en el gran momento de la esperanza en un nuevo éxodo, al final del exilio babilónico. El Deutero-Isaías ha retomado y desarrollado el mensaje de la zarza ardiente. «Vosotros sois mis testigos, oráculo del Señor, y mis siervos, a quienes escogí, para que supierais y me creyerais, para que comprendierais quién soy yo. Antes de mí no fue formado ningún dios ni habrá alguno después de mí. Yo soy YHWH, fuera de mí no hay salvador» (Is 43, 10s). «Para que supierais y me creyerais, para que comprendierais quién soy yo»: la antigua fórmula «*'ani, YHWH*» se hace más

breve en la expresión «'ani hu'»: yo, ése, soy yo. El «Yo soy» se ha hecho más enérgico y, aunque permanece el misterio, también es más claro.

En el tiempo en que Israel estaba sin tierra y sin templo, Dios —según los criterios tradicionales— estaba excluido de la competencia con otras divinidades, porque un Dios sin tierra y que no podía ser adorado, ni siquiera era un Dios. En ese tiempo Israel había aprendido a entender verdaderamente la novedad y la diferencia de su Dios: Él no era simplemente «su» Dios, el Dios de una tierra, de un pueblo o nación, sino el Dios por excelencia, el Dios del universo, al que pertenecen todos los pueblos, el cielo y la tierra; el Dios que dispone todo; el Dios que no necesita que le adoren ofreciéndole carneros o becerros, sino al que sólo se le adora de verdad obrando rectamente.

Digámoslo de nuevo: Israel había reconocido que su Dios era «Dios» por excelencia. Y así encontró su nuevo sentido el «Yo soy» de la zarza ardiente: ese Dios simplemente *es*. Al presentarse con la expresión «Yo soy», precisamente como el que es, se presenta en su unicidad. Esto representa, por un lado, una diferenciación respecto a las numerosas divinidades que existían, pero también, de una forma totalmente positiva, la manifestación de su unicidad y singularidad inefable.

Cuando Jesús dice «Yo soy» retoma toda esta historia y la refiere a sí mismo. Muestra su unicidad: en Él está presente personalmente el misterio del único Dios. «El Padre y yo somos uno». Heinrich Zimmermann

ha destacado con razón que con este «Yo soy» Jesús no se pone *junto* al Yo del Padre (TThZ 69 [1960] 6), sino que remite al Padre. Pero precisamente así habla también de sí mismo. Se trata de la inseparabilidad entre Padre e Hijo. Como es el Hijo, Jesús puede poner en su boca la presentación que el Padre hace de sí mismo. «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). Y viceversa, estando así las cosas, en cuanto Hijo puede pronunciar la palabra que revela al Padre.

En el debate en el que se encuentra este versículo se trata precisamente de la unidad entre Padre e Hijo. Para entenderlo correctamente debemos recordar sobre todo lo que dijimos sobre la expresión «el Hijo», su enraizamiento en el diálogo entre Padre e Hijo. Entonces vimos que Jesús es totalmente «relacional», que todo su ser no es otra cosa que pura relación con el Padre. A partir de ello hay que entender el uso de la fórmula en la escena de la zarza ardiente y en Isaías; su «Yo soy» se sitúa totalmente en la relación entre Padre e Hijo.

Tras la pregunta de los judíos —que es también nuestra pregunta— «¿Quién eres tú?», Jesús se remite en primer lugar a Aquel que lo ha enviado y en nombre del cual Él habla al mundo. Repite de nuevo la fórmula de la revelación, el «Yo soy», pero la extiende ahora a la historia futura. «Cuando levantéis al Hijo del hombre sabréis que Yo soy» (Jn 8, 28). En la cruz se hace perceptible su condición de Hijo, su ser uno con el Padre. La cruz es la verdadera «altura», la altura del amor «hasta el extremo» (Jn 13, 1); en la cruz,

Jesús se encuentra a la «altura» de Dios, que es Amor. Allí se le puede «reconocer», se puede comprender el «Yo soy».

La zarza ardiente es la cruz. La suprema instancia de revelación, el «Yo soy» y la cruz de Jesús son inseparables. No encontramos aquí una especulación metafísica, sino la realidad de Dios que se manifiesta aquí por nosotros en el centro de la historia. «Entonces sabréis que Yo soy». ¿Cuándo se hace realidad ese «entonces»? Se hace realidad constantemente en la historia, empezando por el día de Pentecostés, en el que las palabras de Pedro «traspasaron el corazón» de los judíos (*Hch* 2, 37) y, según el relato de los Hechos de los Apóstoles, tres mil se bautizaron, uniéndose así a la comunidad de los Apóstoles (cf. 2, 41). Se hará plenamente realidad al final de la historia, del cual el vidente del Apocalipsis nos dice: «Todo ojo lo verá; también los que lo atravesaron...» (*Ap* 1, 7).

Al final de las discusiones del capítulo 8 aparece de nuevo el «Yo soy» de Jesús, esta vez ampliado y explicado de otra manera. Sigue aún en el aire la pregunta «¿Quién eres tú?», que encierra al mismo tiempo la pregunta: «¿De dónde vienes?». Con ello se introduce el tema de los judíos como descendientes de Abraham y, en última instancia, de la paternidad de Dios mismo: «Nuestro padre es Abraham... Nosotros no somos hijos de prostituta; tenemos un *solo* padre: Dios» (*Jn* 8, 39.41).

La referencia que hacen los interlocutores de Jesús a Dios como Padre, más allá de Abraham, le da al Se-

ñor la oportunidad de explicar una vez más con claridad su origen, en el que de hecho se consuma plenamente el misterio de Israel, al que los judíos mismos habían aludido sobrepasando su descendencia de Abraham y poniendo su origen en Dios mismo.

Como nos enseña Jesús, Abraham no sólo remite, por encima de él mismo, a Dios Padre; sino sobre todo hacia el futuro, a Jesús, al Hijo: «Abraham, vuestro padre, saltaba de gozo pensando ver mi día: lo vio y se llenó de alegría» (Jn 8, 56). A la objeción de los judíos de que Jesús no podía haber visto a Abraham, les responde del siguiente modo: «Os aseguro que antes de que naciera Abraham, Yo soy» (Jn 8, 58). «Yo soy»: otra vez aparece misteriosamente realzado el simple «Yo soy», pero ahora definido en contraste con el «era» de Abraham. Ante el mundo del llegar y del pasar, del surgir y del perecer, se contrapone el «Yo soy» de Jesús. Rudolf Schnackenburg señala con razón que aquí no se trata sólo de una categoría temporal, sino «de una fundamental diferencia ontológica... La pretensión de Jesús de un modo de ser absolutamente único, que supera todas las categorías humanas», queda formulada con claridad (*Johannesevangelium* II, p. 61).

Pasemos al relato de Marcos sobre Jesús que camina sobre las aguas después de la primera multiplicación de los panes (cf. 6, 45-52), del que hay paralelo muy concordante en el Evangelio de Juan (cf. 6, 16-21). Seguiremos fundamentalmente a Zimmermann, que ha analizado el texto con minuciosidad (TThZ [1960] 12s).

Tras la multiplicación de los panes, Jesús dice a los discípulos que suban a la barca y se dirijan hacia Bet-saida; pero Él se retira «al monte» a orar. Cuando la barca se encuentra en medio del lago, se levanta una fuerte tempestad que impide a los discípulos avanzar. El Señor, en oración, los ve y se acerca a ellos caminando sobre las aguas. Se puede comprender el susto de los discípulos al ver a Jesús caminando sobre las aguas; «se habían sobresaltado» y se pusieron a gritar. Pero Jesús les dice sosegadamente: «Ánimo, soy yo, no tengáis miedo» (*Mc 6, 50*).

A primera vista, este «Soy yo» parece una simple fórmula de identificación con la que Jesús se da a conocer intentando aplacar el miedo de los suyos. Pero esta explicación es solamente parcial. En efecto, Jesús sube después a la barca y el viento se calma; Juan añade que enseguida llegaron a la orilla. El detalle curioso es que entonces los discípulos se asustaron de verdad: «Estaban en el colmo del estupor», dice Marcos drásticamente (*6, 51*). ¿Por qué? En todo caso, el miedo de los discípulos provocado inicialmente por la visión de un fantasma no aplaca todo su temor, sino que aumenta y llega a su culmen precisamente en el instante en que Jesús sube a la barca y el viento se calma repentinamente.

Se trata, evidentemente, del típico temor «teofánico», el temor que invade al hombre cuando se ve ante la presencia directa de Dios. Ya lo hemos encontrado al final de la pesca milagrosa, cuando Pedro, en vez de dar gracias jubiloso por el portentoso, se asusta hasta el fondo del alma y, postrándose a los pies de Jesús, dice: «Apártate de mí, Señor, que soy un pecador» (*Lc 5, 8*).

Es el «temor de Dios» lo que invade a los discípulos. Andar sobre las aguas es ciertamente algo propio de Dios: «Él solo despliega los cielos y camina sobre la espalda del mar», se dice de Dios en el Libro de Job (9, 8; cf. *Sal* 76, 20 según los Setenta; *Is* 43, 16). El Jesús que camina sobre las aguas no es simplemente la persona que les resulta familiar; en Él los discípulos reconocen de pronto la presencia de Dios mismo.

Y, del mismo modo, el calmar la tempestad sobrepasa los límites de la capacidad humana y remite al poder de Dios. Así, en el clásico episodio de la tempestad calmada, los discípulos se dicen unos a otros: «¿Quién es éste? ¡Hasta el viento y las aguas le obedecen!» (*Mc* 4, 41). En este contexto también el «Yo soy» tiene otro sonido: es más que el simple identificarse de Jesús; aquí parece resonar también el misterioso «Yo soy» de los escritos de Juan. En cualquier caso, no cabe duda de que todo el acontecimiento se presenta como una teofanía, como un encuentro con el misterio divino de Jesús, por lo que Mateo, con gran lógica, concluye con la adoración (*proskýnesis*) y las palabras de los discípulos: «Realmente eres el Hijo de Dios» (*Mt* 14, 33).

Veamos ahora las expresiones en las que el contenido del «Yo soy» se especifica con una imagen; en Juan hay siete de estas imágenes; y el que sean precisamente siete no puede considerarse una simple casualidad: Yo soy el pan de vida, la luz del mundo, la puerta, el buen pastor, la resurrección y la vida, el camino y la verdad y la vida, la vida verdadera. Schnackenburg subraya jus-

tamente que se puede añadir a estas grandes imágenes la del manantial de agua que, si bien no guarda relación directa con el típico «Yo soy», se encuentra en expresiones de Jesús en las que Él mismo se presenta como este manantial (cf. *Jn* 4, 14; 6, 35; 7, 38; también 19, 34). Algunas de estas imágenes ya las hemos tratado con detalle en el capítulo dedicado a Juan. Aquí bastará con señalar sintéticamente el significado común que tienen estas palabras de Jesús en Juan.

Schnackenburg llama la atención sobre el hecho de que todas estas imágenes son como «variaciones sobre un mismo tema: Jesús ha venido al mundo para que los hombres tengan vida y la tengan en abundancia (10, 10). Él nos concede el don único de la vida, y puede concederlo porque en Él está presente con una abundancia originaria e inagotable, la vida divina» (*Johannesevangelium* II, pp. 69s). El hombre, a fin de cuentas, sólo necesita y ansía una cosa: la vida, la vida plena, la «felicidad». En un paso del Evangelio de Juan, Jesús denomina a esta realidad única y sencilla que esperamos la «alegría completa» (cf. 16, 24).

Esta única realidad, que contiene los múltiples deseos y esperanzas del ser humano, se expresa también en la segunda petición del Padrenuestro: «Ven-ga a nosotros tu reino». El «Reino de Dios» es la vida en plenitud, y lo es precisamente porque no se trata de una «felicidad» privada, una alegría individual, sino el mundo en su forma más justa, la unidad de Dios y el mundo.

En el fondo, el hombre sólo necesita una cosa en la que está contenido todo lo demás; pero antes tiene que aprender a reconocer, a través de sus deseos y anhelos

superficiales, lo que necesita realmente y lo que quiere realmente. Necesita a Dios. Y así podemos ver ahora que detrás de todas las imágenes se encuentra en definitiva esto: Jesús nos da la «vida», porque nos da a Dios. Puede dárnoslo, porque Él es uno con Dios. Porque es el Hijo. Él mismo es el don, Él es «la vida». Precisamente por eso toda su esencia es comunicación, «pro-existencia». Esto es precisamente lo que aparece en la cruz como su verdadera exaltación.

Recapitulemos. Hemos encontrado tres expresiones en las que Jesús oculta y desvela al mismo tiempo el misterio de su propia persona: *Hijo del hombre*, *Hijo*, *Yo soy*. Las tres están profundamente enraizadas en la palabra de Dios, la Biblia de Israel, el Antiguo Testamento; pero estas expresiones adquieren su pleno significado sólo en Él; por así decirlo, le han estado esperando.

En las tres se presenta la originalidad de Jesús, su novedad, lo que es exclusivamente suyo y que a nadie más se puede aplicar. Por ello, las tres expresiones sólo pueden salir de su boca, sobre todo la palabra «Hijo», a la que corresponde el apelativo de oración *Abbá*-Padre. Por eso, ninguna de las tres podría ser, tal como eran, una simple fórmula de confesión de la «comunidad», de la Iglesia naciente.

Ésta ha reunido el contenido de las tres expresiones centradas en el «Hijo» en la locución «Hijo de Dios», apartándola así definitivamente de sus antecedentes mitológicos y políticos. Sobre la base de la teología de la elección de Israel adquiere ahora un significado total-

mente nuevo, delineado en los textos en los que Jesús habla como el «Hijo» y como «Yo soy».

Pero fue necesario esclarecer completamente este nuevo significado en múltiples y difíciles procesos de diferenciación, así como de ardua investigación, para protegerlo de las interpretaciones mítico-politeístas y políticas. El primer Concilio de Nicea (325 d.C.) utilizó para ello el término «consustancial» (*homooúsios*). Este término no ha helenizado la fe, no la sobrecarga con una filosofía ajena, sino que ha permitido fijar lo incomparablemente nuevo y diferente que había aparecido en los diálogos de Jesús con el Padre. En el *Credo* de Nicea, la Iglesia dice siempre de nuevo a Jesús, con Pedro: «Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16, 16).

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
INTRODUCCIÓN	
UNA PRIMERA MIRADA AL MISTERIO DE JESÚS	23
1. EL BAUTISMO DE JESÚS	31
2. LAS TENTACIONES DE JESÚS	49
3. EL EVANGELIO DEL REINO DE DIOS	73
4. EL SERMÓN DE LA MONTAÑA	91
1. LAS BIENAVENTURANZAS	97
2. LA TORA DEL MESIAS	129
<i>Se ha dicho – pero yo os digo</i>	129
<i>La disputa sobre el sábado</i>	136
<i>El cuarto mandamiento la familia, el pueblo y la comunidad de los discípulos de Jesús</i>	144
<i>Compromiso y radicalidad profética</i>	155

5. LA ORACIÓN DEL SEÑOR	161
<i>Padre nuestro, que estás en el cielo</i>	169
<i>Santificado sea tu nombre</i>	176
<i>Venga a nosotros tu reino</i>	180
<i>Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo</i>	182
<i>Danos hoy nuestro pan de cada día</i>	186
<i>Perdona nuestras ofensas, como también</i>	
<i>nosotros perdonamos a los que nos ofenden</i>	193
<i>No nos dejes caer en la tentación</i>	197
<i>Y líbranos del mal</i>	201
6. LOS DISCÍPULOS	207
7. EL MENSAJE DE LAS PARÁBOLAS	223
1. NATURALEZA Y FINALIDAD DE LAS PARÁBOLAS	223
2. TRES GRANDES RELATOS DE PARABOLAS DE LUCAS	235
<i>La parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37)</i>	235
<i>La parábola de los dos hermanos (el hijo pródigo</i>	
<i>y el hijo que se quedó en casa) y del padre bueno</i>	
<i>(Lc 15, 11-32)</i>	243
<i>La parábola del rico epulón y el pobre Lázaro</i>	
<i>(Lc 16, 19-31)</i>	253
8. LAS GRANDES IMÁGENES DEL	
EVANGELIO DE JUAN	261
1. INTRODUCCION: LA CUESTIÓN JOÁNICA	261
2. LAS GRANDES IMÁGENES DEL EVANGELIO	
DE JUAN	283
<i>El agua</i>	283
<i>La vid y el vino</i>	294
<i>El pan</i>	310
<i>El pastor</i>	320

9. DOS HITOS IMPORTANTES EN EL CAMINO DE JESÚS: LA CONFESIÓN DE PEDRO Y LA TRANSFIGURACIÓN	337
1. LA CONFESIÓN DE PEDRO	337
2. LA TRANSFIGURACIÓN	356
10. NOMBRES CON LOS QUE JESÚS SE DESIGNA A SÍ MISMO	371
1. EL HIJO DEL HOMBRE	373
2. EL HIJO	388
3. «YO SOY»	399
NOTA EDITORIAL	411
BIBLIOGRAFÍA	413
CITAS BÍBLICAS Y DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO	425
ABREVIATURAS	425
ANTIGUO TESTAMENTO	427
NUEVO TESTAMENTO	431
ÍNDICE ONOMÁSTICO	441